DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON MAX SCHELER

Vom „Volksverband der Bücherfreunde" und dem Herausgeber aufgefordert, auf engem Raum ein Bild zu geben von der gegenwärtigen deutschen Philosophie, ist der Verfasser sich bewußt, daß der Gegenstand mehr wie je als ein im Werden befindlicher betrachtet werden muß. Die Tendenz auf Zersprengung vorhandener, lange bewährter Formen, die in den Sphären des sozialen Lebens, der Kunst (Expressionismus) und der Wissenschaft (Relativitätslehre) mit seltsamer Gleichzeitigkeit auftritt, ist auch in der Philosophie der Gegenwart weit größer, als es der erste Augenschein lehrt. Die besondere Absicht, die der sonst solchen Zusammenfassungen wenig geneigte Verfasser mit diesen Zeilen verbindet, ist, einem größeren Bildungskreise die Möglichkeit zu geben, sich durch eigene Gedankenarbeit in diejenigen Leistungen der gegenwärtigen Philosophie tiefer einzuarbeiten, die er nach eigenem philosophischen Urteil für die triebkräftigsten und zukunftsreichsten hält. Die menschliche und nationale Selbstbesinnung nach dem tiefgreifenden Zusammenbruch unseres Staates und unserer bisherigen gesellschaftlichen Ordnungen vollzieht sich in der Philosophie in der höchsten und durchgeistigtsten Form. Richtungen und Wege zu ihr mögen daher indirekt auch auf diesen Blättern mitbezeichnet werden. Es wird dem Verständnis dienlich sein, wenn der Verfasser schon hier am Anfange in vager Weise die formale Gestalt der Art von Philosophie bezeichnet, auf die hin das Beste der gegenwärtigen Arbeit zielt. Insofern behauptet er: Eine universale, durch die nationalen Mythen nicht gebundene, mit traditionalistischen

Schulstandpunkten und ihren terminologischen Geheimsprachen prinzipiell brechende Sachphilosophie, die auch die metaphysischen Weltanschauungsfragen in den Grenzen, in denen es Philosophie im Unterschied zur Religion allein vermag, in kritischer und vorsichtiger Weise wieder einer Lösung zuzuführen sucht, beginnt sich unter der methodischen Leitung des Satzes vom Primat des Seins vor dem Erkennen in der Gegenwart von den verschiedensten Seiten her aufzuarbeiten. Der Subjektivismus, erkenntnistheoretische Idealismus, Relativismus, Sensualismus, Empirismus und Naturalismus wird im Aufbau dieser Philosophie langsam überwunden, und es wird wie von selbst eine Wiederanknüpfung der Philosophie stattfinden an die großen Traditionen jenes objektiven Ideenidealismus, der etwa bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts das europäisch-christliche Denken immer noch notdürftig zusammenhielt — eine Wiederanknüpfung, die um so wertvoller sein dürfte, als sie ungewollt und aus der schlichten Untersuchung der Sachprobleme der Philosophie selbst sich ergibt: gleichzeitig aber das neue positive Wissen, das die Einzelwissenschaften erarbeitet haben, in sich aufnimmt. Diese Philosophie wird nicht sein wollen die Despotin der Einzelwissenschaften, wie in der sogenannten „klassischen" Epoche der deutschen Spekulation (z. B. Hegel), noch bloße Dienerin der Einzelwissenschaften (als Erkenntnistheorie und Methodologie), sondern wird in dem daseinsfreien „Wesen" aller Seinsgebiete der Welt einen selbständigen, nur der Philosophie zugänglichen Gegenstand besitzen, den sie mit eigenen Methoden zu erkennen unternimmt.

Will man die Philosophie der Gegenwart verstehen, so wird man sie auf den größeren Hintergrund der Philosophie des 19. Jahrhunderts mit ihren Phasen projizieren müssen. Die Merkmale der Gesamtgestalt der Philosophie des 19. Jahrhunderts sind gegenüber der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts die folgenden:

Die Philosophie des 19. Jahrhunderts zeigt erstens eine weitgehende nationale Verengung. Der Denkverkehr der europäischen Nationen, wie er uns etwa in einer Figur wie Leibniz gegenwärtig ist, wird durch die steigende Ausbildung des nationalen Selbstbewußtseins und des nationalen Mythos erheblich geschwächt. Besonders in Deutschland wird mit Kant, obzwar dieser große Geist sich selbst noch vollständig als Bürger der kosmopolitischen Gelehrtenrepublik fühlt, eine Denkrichtung angebahnt, die die deutsche Philosophie in starkem Maße aus der christlich-europäischen Tradition herauslöst und ihr einen national-partikularistischen Charakter auf viele Jahrzehnte hin erteilt.

Ein zweites Merkmal ist die wachsende Vielheit der philosophischen Standpunkte, Schulen, Sekten. Indem die Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen vorwiegend geschlossenen Systemcharakter annimmt und damit weit mehr als früher persönlich gebundener wird („Romane der Denker“ nannte es Sophie Germaine), in der zweiten Hälfte aber umgekehrt sich in Einzelwissenschaften aufzulösen oder als deren bloße Dienerin zu konstituieren suchte, geht beidemal der Gedanke „einer“ selbständigen Philosophie, an der Generationen und Völker gemeinsam zu bauen haben, verloren.

Ein drittes Merkmal, das für die deutsche Philosophie besonders aufdringlich ist, ist die diskontinuierliche antithetische Entwicklung. Während sich die Philosophie der Neuzeit bis zum 19. Jahrhundert im großen Ganzen, um wenige Grundfragen bemüht, kontinuierlich entfaltete, ist das 19. Jahrhundert von Diskontinuität, Abbruch, plötzlicher Wiederanknüpfung an ältere Gedankenrichtungen durchzogen. Der Zusammenbruch der deutschen Spekulation nach Hegels Tod, die zeitweise Herrschaft des Materialismus in den Jahren von 1840 bis 1860, die Wiederanknüpfung an Kant (Neukantianismus), an Thomas von Aquin (Neuthomismus), später an Fichte und Hegel sind dafür nur die sichtbarsten

Beispiele dieser Diskontinuität. Die Reaktions- und Restaurationsphilosophie der Romantik versuchte mit ganz subjektivistischen und unmittelalterlichen Methoden mittelalterliche Inhalte und Werte wiederzugewinnen, um auf diese Weise rein antithetisch und reaktiv die gewaltige zusammenhängende Vernunfts- und Menschheitskultur des 18. Jahrhunderts zu überwinden. Bis zu Schopenhauer, Nietzsche, E. Rohde, J. Burckhardt, E. von Hartmann, ja bis zu O. Spengler hat die romantische Bewegung einen tiefgehenden Zwiespalt in das philosophische Denken des 19. Jahrhunderts hineingelegt, der bis heute unüberbrückt ist. Aller gegenwärtige „Irrationalismus" (Bergson, Theosophie usw.) knüpft wieder an sie an. Aus der Verbindung von Ausläufern der romantischen Bewegung mit der durch die Kenntnis des Sanskrit (in Deutschland zuerst verbreitet durch W. von Humboldt) erschlossenen Weisheit des Ostens (insbesondere Indiens) ist auch das gegenüber der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts gänzlich neue Element des metaphysischen, ethischen und geschichtsphilosophischen Pessimismus (Schopenhauer, E. von Hartmann, Mainländer, Spir, in anderer Richtung Nietzsche in seiner ersten Phase) hervorgegangen. Auch der zuerst im Pessimismus erfolgende Eintritt der Philosophie des Ostens in die Geschichte des europäischen Denkens (in Deutschland besonders durch Paul Deußens „Geschichte der indischen Philosophie" verbreitet), ist ein spezifisches Merkmal des 19. Jahrhunderts. Durch die im Krieg erfolgte stärkere Berührung der deutschen Bevölkerung mit dem Osten ist diese Bewegung noch gewaltig gefördert worden (Neubuddhismus, Theosophie, Anthroposophie); auch die Überwindung des „Europäismus" in der Geschichtsauffassung (der Hegel und Comte noch gemeinsam ist), das heißt der Methode, an die ganze Entwicklung der Weltgeschichte europäische Maßstäbe und geschichtliche Bewegungsformen anzulegen, ist in dieser Bewegung stark in Frage gesetzt worden. In-

dem die Romantik ferner das Studium der positiven Religionen in die Sphäre der allgemeinen Bildung hineintrug, hat sie auch die konfessionellen Bindungen des philosophischen Denkens gegenüber dem 18. Jahrhundert wieder bedeutend verstärkt. Sie hat ferner auf viele Jahrzehnte hin die philosophische Arbeit so einseitig auf das Studium der Geschichte der Philosophie hingerichtet, daß ein Mann wie Kuno Fischer sagen konnte: „Geschichte der Philosophie treiben heißt selbst philosophieren." Während Kant noch meinte, das „wäre ein armseliger Kopf, dem die Geschichte der Philosophie seine Philosophie ist", hat der historische Relativismus in der Philosophie bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts hinein die philosophische Arbeit aufs stärkste niedergehalten. Erst die Philosophie der letzten beiden Jahrzehnte ging daran, diesen Historismus zu überwinden. Freilich nur in maßvoller Weise: denn auch in den Forschern, bei denen sich die Philosophie, abgesehen von Erkenntnistheorie, in bloße Weltanschauungs*lehre* auflöst, d. h. in Typologie und Psychologie der Weltanschauung (W. Dilthey, M. Weber, K. Jaspers, H. Gomperz, O. Spengler) ist der aus der Romantik entsprungene Historismus noch stark gegenwärtig. Und nur in anderer, naturalistischerer Form erscheint er wieder bei den Neupositivisten (E. Mach, Levy-Brühl und anderen), die selbst die Denkformen und Denkgesetze soziologisch aus Traditionen und Erblichkeit herleiten wollen.

Ein letztes Merkmal der Philosophie des 19. Jahrhunderts ist es, daß sie aus Biologie, Geisteswissenschaften und der seit Fechner in die Philosophie eingegangenen Disziplin der experimentellen Psychologie weit stärkere Antriebe empfangen hat als die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, deren Probleme überaus einseitig durch die mathematischen Naturwissenschaften Galileis und Newtons gebunden und bestimmt waren.

Auf diesem allgemeinen Hintergrund der Gestaltung der

Philosophie des 19. Jahrhunderts überhaupt gewinnt die gegenwärtige Philosophie Deutschlands ein um so größeres Interesse, als ihre bedeutsamsten Erscheinungen, obzwar weitgehend genährt durch das gesamte Gedankengut der Philosophie des 19. Jahrhunderts, sich in vieler Hinsicht in scharfem Gegensatz zu dieser Gestaltung befinden. Die Philosophie der Gegenwart strebt danach, den mehr oder weniger anarchischen Zustand zu überwinden, der — diese Merkmale zusammengeschaut — das allgemeinste unterscheidende Moment der Philosophie des 19. Jahrhunderts ausmacht. Dies wird die folgende Darstellung genauer erhellen.

Wir behandeln im folgenden nur die deutsche Philosophie der Gegenwart. Um so mehr müssen wir uns klarmachen, daß die deutsche Philosophie das Übergewicht, das sie vor hundert Jahren in der Welt besaß, längst verloren hatte. Der größte internationale Einfluß ist, wie K. Österreich in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" I/6, 3. Auflage, treffend bemerkt, von der französischen Philosophie in den letzten Jahrzehnten ausgegangen. Der Einfluß Bergsons und der Einfluß W. James' läßt sich mit keinem Einfluß eines Deutschen vergleichen. Andererseits wirkt die ältere deutsche Spekulation, insbesondere Hegel, im Ausland (besonders England, Amerika, Rußland, Italien) auch heute noch stärker als irgendein nachhegelscher deutscher Denker — mit Ausnahme vielleicht Nietzsches. Trotzdem waren die internationalen Beziehungen der deutschen Philosophie zum Auslande vor dem Krieg in starker Zunahme begriffen, und es ist aus manchen Anzeichen zu erhoffen, daß sie sich auch bald wiederherstellen werden.

Will man die gegenwärtige deutsche Philosophie zur ersten Übersicht in gewisse Gruppen ordnen und zugleich einige ihrer allgemeinen Charakterzüge hervorheben, so sind es vor allem drei Gegensätze, nach denen man diese Gruppierung vollziehen kann.

Der erste ist der höchst unerfreuliche Gegensatz einer nur engste Kreise berührenden streng wissenschaftlichen Fach- und Universitätsphilosophie und einer unmethodischen, wenig strengen, mehr oder weniger aphoristischen, aber weiteste Bildungskreise suggestiv in Bann haltenden „philosophischen Literatur". Im Gegensatz zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, zum Zeitalter Kants und Hegels, aber auch noch im Gegensatz zum Zeitalter Fechners und Lotzes, vermochte die akademische Philosophie das geistige Interesse größerer Bildungskreise bis vor kurzem nicht zu gewinnen. Um so mehr vermochte das aber eine philosophierende Literatur, deren Hauptexponent und Vorbild Nietzsche gewesen ist, eine Literatur, die ohne Verbindung mit der strengen Wissenschaft unmethodisch und weit unter der Niveauhöhe der großen Philosophie der Vergangenheit, in subjektiv persönlicher Form Meinungen und Werturteile ausspricht. Hierher gehören z. B. Erscheinungen wie R. Steiner, Johannes Müller, O. Spengler, W. Rathenau, Graf Keyserling, H. Blüher, die philosophierenden Mitglieder des George-Kreises und andere mehr. Dieser Zerfall in zwei so gänzlich verschiedenartige Gattungen von „Philosophie" steht in scharfem Gegensatz zu allen philosophisch produktiven Zeiten, und er muß vor allem aufgehoben werden, wenn die deutsche Philosophie sich aus der Anarchie des 19. Jahrhunderts wieder erheben soll. Das ist nur möglich, wenn zwei Arten von akademischer Philosophie langsam in den Hintergrund treten, die bisher an den deutschen Universitäten noch stark in Herrschaft sind.

1. Die traditionalistischen Standpunkts- und Schulphilosophien. Sie machen sich alle dadurch kenntlich, daß sie ihre eigene Namengebung mit dem Worte „Neu" beginnen (z. B. Neukantianer, Neuthomisten, Neufichteaner, Neuhegelianer), als wollten sie nach dem Gesetz: Lucus a non lucendo damit sagen, daß das, was sie lehren, etwas altes ist. Eigen ist diesen philosophisch-akademischen Richtungen das, was das Wesen

jeder „Scholastik" ausmacht: daß man sowohl in der Arbeit an den Sachproblemen in Übereinstimmung mit einer historischen *Autorität* (wenigstens im „wesentlichen") zu bleiben sucht, andererseits aber die Meinung dieser Autorität immer *so* interpretiert, daß man noch sagen kann, die eigenen Sachforschungen stimmten mit ihrer Meinung überein. Diese fortgesetzte Angleichung von Sachforschung und historisch-philologisch interpretierter Meinung eines Philosophen *hindert* aber ebensowohl echte und reine Sacherkenntnis wie echtes historisches Verständnis. Am weitesten in dieser „scholastischen" Methode sind heute merkwürdigerweise nicht die sogenannten „Neuscholastiker" gegangen, sondern die Neukantianer, deren Sachforschungen wie geschichliche Leistungen (besonders H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer) trotz ihrer mannigfachen Anregungskraft diesen Charakterzug durchgehends verraten. Eng verbindet sich Schulerstarrung, Anschauungs- und Wirklichkeitsfremdheit und eine geheime verzwickte Terminologie (die alle großen Philosophen der Geschichte *nicht* gekannt haben, und die schon von vornherein eine dicke Wand zwischen Philosophie und Bildung setzt) mit dem bezeichneten „scholastischen" Charakter. Erst mit Edm. Husserls „Logischen Untersuchungen" hat eine standpunkt*freie*, nicht traditionalistische *Sach*philosophie wieder in breiterem Maße eingesetzt, wenn auch Männer wie Franz Brentano, Rehmke, Driesch, B. Erdmann, Stumpf auch schon vor Husserls Auftreten die Philosophie in diese Richtung geleitet haben.

Ein zweiter Grund für das Auseinanderfallen der deutschen Philosophie in methodisch strenge Sachphilosophie und „philosophische Literatur" ist in der Tatsache zu sehen, daß die gegenwärtige deutsche Philosophie jahrzehntelang, wie Lotze sich ausdrückte, nur „die Messer zu wetzen pflegte, ohne zu schneiden", daß sie, herausgewachsen aus dem sogenannten Neukantianismus (Otto Liebmann, Albert Lange,

H. Cohen, P. Natorp), der nach dem Zusammenbruch der deutschen Spekulation die Philosophie zuerst wieder an deutschen Hochschulen möglich machte, sich aufs einseitigste, auf Erkenntnistheorie und Methodologie beschränkte und sich dabei im Grunde nur als Dienerin der Einzelwissenschaften fühlte. So übertrug sich der Fachcharakter auch auf die Philosophie, deren Wesen es doch geradezu ausschließt, ein „Fach" neben anderen zu sein. So gab sie nicht nur ihre zentralste und ihre wesentlichste Disziplin, die Metaphysik, meist völlig preis, sondern hatte außerdem zu dem übrigen geistigen Leben der Nation, zu den Problemen des Staates, der Gesellschaft, zu Kunst und Dichtung, zur Religion und zum Problem der Gestaltung und Bildung der geistigen Persönlichkeit kaum irgendeinen Zugang mehr. Die Übernahme einer großen Anzahl von Lehrstühlen durch Vertreter der „jungen experimentellen Psychologie" befestigten diesen Zustand noch mehr, zumal diese junge und verheißungsvolle neue Wissenschaft sich erst in den letzten Jahren ihrer Entwicklung auch den höheren geistigen Funktionen zuwendete oder doch durch gewisse, in ihr erwachsene Probleme, z. B. durch das Gestaltproblem, wieder stärkeren Anschluß an die philosophischen Fragen gewann. Auf seiten der „philosophischen Literatur" aber wurde der echten Philosophie nicht minder Abbruch getan: einmal dadurch, daß man in ganz unsachlicher und subjektivistischer Weise seinen Einfällen die Zügel schießen ließ, das Geistreiche und Blendende an die Stelle des Wahren, die Suggestion an die Stelle der Überzeugung im sokratischen Sinne setzte; ferner dadurch, daß man in mehr oder weniger gnostischer, die Selbständigkeit der Religion und der Mystik gegenüber der Philosophie total verkennender Weise die Philosophie von aller strengen Wissenschaft loslöste und sie zu einer Sache von Sekten machte, die, im Gegensatz zu den akademischen Schul- und Standpunktsphilosophien, sich um das rein persönliche, echte oder scheinbare Charisma einer starken Na-

tur gruppierten. So entstanden Sekten aller Art, die besonders zu nennen nicht notwendig ist. So ist es auch verständlich, daß das im 19. Jahrhundert fast verloren gegangene Wesen der Philosophie in der Gegenwart erst wieder aufgesucht werden mußte (siehe E. Husserl: „Philosophie als strenge Wissenschaft", Logos Bd. I, Heft I; siehe auch M. Scheler: „Vom Ewigen im Menschen", Bd. I, „Vom Wesen der Philosophie").

Ein zweiter Gegensatz durchquert die gegenwärtige Philosophie in der Richtung, ob sie in ihren Problemen mehr geistes- oder naturwissenschaftlich orientiert ist. Das wird in der folgenden Darstellung scharf hervortreten im Gegensatz sowohl der neukantischen und der südwestdeutschen Schule als in den Gegensätzen der einzelnen selbständigen Sachdenker. Auch dieser Gegensatz ist ein Zeichen dafür, daß wir eine universale Philosophie noch nicht besitzen: denn eine solche muß beiden großen Daseinsgebieten, und zwar durch Vermittelung des selbständigen Sachgebietes der inneren und äußeren Biologie, ihr gleichmäßiges Interesse zuwenden und darf sich nicht als bloße „ancilla scientiae" zum einseitigen Vorspann einer dieser Teile der Wissenschaften machen. Überhaupt ist nichts der Philosophie abträglicher als die bis vor kurzem in unserem Lande immer wieder erneuten Versuche, von den Gegebenheiten und Grundbegriffen einer Einzelwissenschaft her, das ganze Weltproblem lösen zu wollen. Solches geschah z. B. im sogenannten Psychologismus durch eine gänzlich unberechtigte Ausdehnung der Begriffe, „psychisch" oder „Bewußtsein": in der Energetik Ostwalds durch eine Verabsolutierung des Energiebegriffes, im Empfindungsmonismus Ernst Machs durch eine falsche Verabsolutierung des Empfindungsbegriffes; in gewissen Richtungen der „Lebensphilosophie" in einer falschen Ausdehnung und Verabsolutierung des Begriffes Leben, in der neukantischen Marburger Schule in einer falschen Verengung des Erkenntnisbegriffes auf mathe-

matische Naturwissenschaft. Die Philosophie hat, von einer Lehre über die Grundarten der Gegenstände ausgehend und von dem Satze, daß sich alle Methoden nach der Natur der Gegenstände zu richten haben (und nicht die Gegenstände nach Methoden), einen wahren Ausgleich zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Interessenrichtungen und methodischen Denkrichtungen herbeizuführen, die Wissenschaften auf dem Boden einer selbständigen philosophischen und allseitigen Erkenntnistheorie zu ordnen und in gegenseitige fruchtbare Beziehung zu setzen. Sie hat nach wie vor zwar nicht eine die Einzelwissenschaften erdrückende Despotin wie zur Zeit Hegels zu sein, noch weniger aber ihre Dienerin, sondern „Königin“ in jenem legitimen letzten Sinn, der die wohlerworbenen Rechte der Fachwissenschaften von einem eigenen, eben nur philosophischen Standpunkt aus selbständig würdigt und achtet und sie für das Ganze unseres Weltbegriffes und unserer Weltanschauung fruchtbar macht. Die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, die Philosophie des Descartes und Leibniz vermochte gerade darum so häufig auch den Einzelwissenschaften Richtung zu geben und ihnen fruchtbare Anregung zu erteilen, weil sie im engen Konnex mit den Wissenschaften (und nicht losgelöst von ihnen, wie unsere Literatenphilosophie) sich nicht einseitig damit zufrieden gab, bloß zu formulieren, was die „Voraussetzungen der Einzelwissenschaften“ seien und welche Methoden sie selbst anwenden. Die gegenwärtige Überwindung der Galilei-Newtonschen Naturansicht durch die vier großen naturwissenschaftlichen philosophischen Fermente unserer Zeit: die Elektronentheorie, die Einsteinsche Relativitätstheorie, die Plancksche Quantentheorie und die positivwissenschaftlichen und neuvitalistischen Versuche, den Organismus mit übermechanischen Agenzien zu erklären, sollten Jedem zeigen, was aus einer Philosophie werden muß, die nur objektiv logische Voraussetzungen einer fälschlich verabsolutierten Wissenschaftsstufe zu suchen pflegt. Sie

hört mit der Überwindung dieser Wissenschaftsstufe eben auf, irgendeine Bedeutung zu haben. Nur dann, wenn die Philosophie einen eigenen Gegenstand und eine eigene Methode besitzt allen einzelnen Seinsgebieten gegenüber, die als solche auch die positiven Wissenschaften erforschen, wird sie mehr sein können als die bloße Eule der Minerva der positiven Wissenschaft; und nur, wenn sie die Sachen selbst, nicht nur die Wissenschaft über die Sachen als bloße „Erkenntnislehre" sich zum Gegenstand setzt (freilich mit Einschränkung auf ihr daseinsfreies Wesen, ihre essentia), kann sie der positiven Wissenschaft auch geben, anstatt bloß von ihr zu nehmen.

In Hinsicht auf einen dritten Gegensatz, der auch die gegenwärtige Philosophie noch unabhängig von einzelnen Sachproblemen bestimmt, nämlich dem Gegensatz der religiösen Traditionen (katholische und protestantische Philosophie), ist das Erfreuliche zu vermelden, daß dieser Gegensatz, der streng genommen in der Philosophie überhaupt keinerlei Rolle zu spielen hätte, auch tatsächlich stark zurückgetreten ist. Kant und seine von der Theologie ausgegangenen spekulativen Nachfolger hatten der deutschen Philosophie einen, geschichtlich gesehen, einseitigst protestantischen Charakter erteilt. Die katholische Philosophie oder, besser gesagt, die Philosophie des katholischen Kulturkreises ging, abgesehen von ganz wenigen Erscheinungen der Romantik (z. B. Franz Baader, Deutinger, Froschammer), ihre Wege völlig für sich, und es bestand bis vor kurzem keinerlei tiefere Berührung zwischen den Forschergruppen beider Konfessionen. Der von der Enzyklika „Aeterni patris" im Jahre 1897 von Leo XIII. angeregte Neuthomismus, der durch die Löwener Schule des belgischen Kardinals Mercier auch eine für die modernen wissenschaftlichen Probleme etwas geöffnetere Form erhielt, hat den Gegensatz der philosophischen Richtungen beider Kulturkreise für viele Jahre hin noch erheblich gesteigert. Und je mehr die deutsche Philosophie sich durch

Kant einseitig bestimmt erwies und die Weisungen Leos XIII. (der wohl an erster Stelle an eine einheitliche philosophische Unterweisung der Priester gedacht hat und, wie er selbst auf die Frage der Franziskaner versicherte, keineswegs das thomistische System zur allverbindlichen Norm für alle philosophischen Studien erheben wollte) gegen die Absichten des großen Papstes wie eine Art Dogmatisierung der thomistischen Philosophie interpretiert wurden, desto schärfer und unüberbrückbarer wurde der Gegensatz. Von den älteren deutschen Philosophen vermochten nur Herbart in seiner Schule gläubige Anhänger beider Konfessionen zu vereinigen (z. B. Otto Willmann). Dieser Zustand hat sich in der Gegenwart weitgehend verändert. Besonders durch die direkten und indirekten Einflüsse Franz Brentanos und des von E. Husserl wiederentdeckten großen Logikers Bolzano, die beide noch in starker geistiger Kontinuität mit den großen Geistern der Scholastik philosophierten; ferner durch Husserl und die von ihm angeregten Forscher; endlich auch durch den starken Abbau des erkenntnistheoretischen Idealismus und durch das Wiedererwachen des erkenntnistheoretischen Realismus ist ein erfreulicher Denkverkehr zwischen den Philosophen der beiden Konfessionen in Gang gesetzt worden. Auch der Einfluß der österreichischen Philosophie (besonders Martys, Meinongs) auf die deutsche hat in den letzten Jahrzehnten stark zugenommen. Über die stärkere und lebendigere Berührung der Philosophen beider Konfessionen auf metaphysischem und religionsphilosophischem Gebiet wird im einzelnen später noch zu berichten sein. Dagegen hat der Einfluß der naturalistischen und freidenkerischen Weltanschauungsformen auf die Philosophie (die ja nicht minder wie Katholizismus und Protestantismus im 19. Jahrhundert längst „Tradition" geworden sind) in der Philosophie der Gegenwart stark abgenommen. Haeckels und seiner Gesinnungsgenossen Philosophie hat in Deutschland nur in den Massen, nie unter den eigentlichen Philosophen irgend-

welche Bedeutung erlangt. Aber auch weit höher gerichtete und freiere Formen der naturalistischen Philosophie haben heute an Bedeutung stark verloren. Die Ostwaldsche Energetik, die in ihrem naturwissenschaftlichen Teile durch die moderne Atomistik wieder vollständig verdrängt ist, hatte für die theoretische Philosophie bedeutende Folgen nicht entwickelt. Der Positivismus, der aus Frankreich und England in gewissen Ausläufern auch zu uns gekommen war (E. Mach, Avenarius, Ziehen), zählt noch einige Anhänger, auf die wir später zurückkommen; er mußte aber der erkenntnistheoretischen realistischen Lehre und der dem Sensualismus und der Assoziationspsychologie ganz entgegengesetzten Entwicklungsrichtung der modernen Psychologie mehr und mehr weichen.

Die gegenwärtige Philosophie enthält zu einem großen Teile die Entwicklungsstadien des 19. Jahrhunderts noch als gegenwärtige Schichten in sich. Das gilt an erster Stelle von den Nachwirkungen älterer philosophischer Systeme. Wir wollen, von den ältesten Schichten beginnend, die gegenwärtige Philosophie nunmehr betrachten, um, von ihnen fortschreitend, bei den neuesten Versuchen zu endigen.

Eines geringen Anhangs und einer steigend geringen Achtung auch bei der heute philosophierenden Jugend erfreut sich der naturalistische Monismus, der geschichtlich an die Zeit von Ludwig Büchners „Kraft und Stoff" (das von 1854 bis 1904 21 Auflagen erlebte) anknüpft. Gleichwohl muß dieses System hier genannt werden, nicht um seiner inneren Bedeutung willen, sondern weil es durch seine kaum abzuschätzende Verbreitung weniger in der deutschen Arbeiterschaft als im kleinen Mittelstand eine große Wirkung auf das deutsche Geistesleben gehabt hat. Ernst Haeckels „Welträtsel" waren bereits in den Jahren 1899 bis 1914 in mehr als 300000 Exemplaren verbreitet und in 24 Sprachen übersetzt. Der deutsche Geist war im Ausbau der naturalistischen Philosophie zu allen Zeiten wenig pro-

duktiv; während in Frankreich und England die naturalistische Philosophie mit schärfstem Geist und der Form nach in strenger wissenschaftlicher Methode von Männern vertreten wurde, die, meist auf der Höhe der sozialen Stufenleiter stehend, sie in weltmännischer Form und nicht unbedeutendem Stil vertraten, ist der deutsche Materialismus und Monismus meist überaus grob, borniert und unwissenschaftlich gewesen. Seine Vertreter waren meist (wie schon Karl Marx bemerkt hat) „kleinbürgerliche", in Stil und Lebensform untergeordnete, philosophisch dilettierende Ärzte und Naturforscher, die ohne Kenntnis der Geschichte des europäischen Denkens und ohne Überschau über den Kosmos der Wissenschaften, aus der Ecke ihrer zufälligen Interessen heraus sogenannte „Konsequenzen der Naturwissenschaft" zogen. Diese Charakteristik gilt auch für den wirksamsten Vertreter dieser Richtung, Ernst Haeckel (geb. 1834). Seine „Welträtsel" (1899) und seine „Lebenswunder", zuletzt sein Buch über Kristallseelen sind philosophisch so gut wie wertlose Erzeugnisse. Mit Recht sagte Fr. Paulsen in einer Rezension der „Welträtsel", die in den „Preuß. Jahrbüchern" erschien: „Ich habe mit brennender Scham dieses Buch gelesen, mit Scham über den Stand der allgemeinen Bildung und der philosophischen Bildung unseres Volkes." Nicht minder scharf war das Urteil, das E. Adikes mit den Worten fällte: „Haeckel ist eben durch und durch Dogmatiker; darin steht er mit Büchner auf einer Stufe; als Naturforscher überragt er ihn weit, als Philosophen sind beide völlige Nullen." Der russische Physiker Chwolson zeigte in einer besonderen Schrift, wie völlig unfähig Haeckel war, auch nur den Sinn der einfachsten Grundsätze der theoretischen Physik, wie z. B. des Satzes von der Erhaltung der Energie oder gar des zweiten Wärmesatzes (den er einfach „verwirft") zu verstehen. Der bekannte Ameisenforscher Wasmann hat in einer besonderen Schrift, „Haeckel als Kulturgefahr", auch seine entwicklungstheoretischen Leistungen genügsam ge-

kennzeichnet. Über den sachlichen Inhalt seiner Philosophie hier noch einmal zu sprechen, fehlt jeder Anlaß[1]).

In Form eines Versuches der Zurückführung alles Wirklichen mit Einschluß des organischen Lebens, des Seelenlebens und der geistigen Tätigkeiten auf letzte qualitative Grundarten der Energie und ihre Umwandlungsformen vertrat Wilhelm Ostwald (geb. 1855), Professor der physikalischen Chemie, den naturalistischen Monismus. Seine Vorlesungen über „Naturphilosophie" waren, soweit es sich um die Philosophie der anorganischen Natur handelt, überaus anregend. Ostwald versuchte, den Begriff der Materie völlig auszuschalten. Die Masse der Mechanik ist ihm nur ein Kapazitätsfaktor der mechanischen Energie, der gleichgeordnet eine Wärme, ein Licht, eine Gestalt, eine magnetische und elektrische, eine chemische und psychische Energie zur Seite stehen. Diese Energiearten sind nicht, wie es die atomistisch-mechanische Naturansicht wollte, aufeinander zurückzuführen; sie sind ähnlich wie in der qualitativen Elementarlehre des Aristoteles letzte Gegebenheiten, die nur in formal quantitativen Austauschbeziehungen zueinander stehen. „Alles, was wir Materie nennen, ist Energie; denn sie erweist sich als ein Komplex von Schwereenergie, Form- und Volumenenergien, sowie chemischen Energien, denen Wärme- und elektrische Energien in veränderlicher Weise anhaften." Trotzdem verfiel Ostwald in den Irrtum, die Energie, einen bloßen dynamisch interpretierten Beziehungsbegriff, selbst zu einer Substanz zu hypostasieren. Nicht minder war es vollständig unbegründet, auch das Psychische in die Energiearten einzureihen, obgleich ihm die Grundvoraussetzung, als natürliche Energieart zu gelten, die Meßbarkeit, fehlt und der ichartige monarchische Aufbau der Bewußtseinserscheinungen im Widerspruch zu dieser Auffassung steht. Völlig ungelöst blieb auch das Problem des orga-

[1]) Vgl. neben den genannten kritischen Werken O. Külpe: „Philosophie der Gegenwart", 6. Aufl., und A. Messer: „Philosophie der Gegenwart" (1918).

nischen Lebens, ebenso ungelöst wie innerhalb der mechanischen Lebenslehre. Aber auch innerhalb des Anorganischen bewährte sich die Energetik auf die Dauer nicht. Die Kritik, die insbesondere Boltzmann und W. Wundt an den „Vorlesungen" geübt haben, ist durch die Entwicklung der Naturwissenschaften, insbesondere durch den glänzenden Sieg der Atomistik und der mechanischen Wärmelehre durchaus bestätigt worden. Ganz und gar unzureichend aber sind die Versuche Ostwalds gewesen (s. bes. „Philosophie der Werte"), die Probleme der Ethik, der Gesellschaft, der Zivilisation und Geschichte auf dem Boden der „Energetik" zu verstehen. Daß an die Stelle des kategorischen Imperativs der „energetische Imperativ: „Vergeude keine Energie, verwerte sie" treten soll, mutet fast wie ein schlechter Scherz an. Und nicht minder mutet so an eine Erklärung, die Ostwald auf dem Hamburger Monistenkongreß von 1911 gibt, in der es heißt: „Denn alles, was die Menschheit an Wünschen und Hoffnungen, an Zielen und Idealen in den Begriff ‚Gott' zusammengedrängt hatte, wird uns von der Wissenschaft erfüllt." Ostwalds rein technologische Betrachtung der Weltgeschichte, die, der deutschen Organisationssucht ein philosophisches Mäntelchen umhängend, jede geschichtliche Aufgabe zu einer „Organisationsaufgabe" macht, ist so kindlich, daß sie eine Kritik kaum verdient; nicht minder seine Meinung, das ästhetische Gefühl und die Kunst hätten nur soweit Bedeutung, als sie der wissenschaftlichen Arbeit Pionierdienste leisten, und es werde darum bei reifender Wissenschaft die Kunst einmal völlig aus der Welt verschwinden. In der Soziologie hat Ostwald einen ernsten Schüler gehabt, der noch stark in die Gegenwart hineinwirkt. Es ist der Wiener Soziologe und Vorsitzende des Österreichischen Monistenbundes Rudolf Goldscheid. Sein Werk über „Höherentwicklung" und „Menschenökonomie" hat sowohl der Bevölkerungslehre wie der Sozialpolitik reiche und wertvolle Anregungen vermittelt, wenn auch sein einseitig durchge-

führter Versuch, den Menschen selbst (ähnlich wie in der Sklavenwirtschaft) rechnungsmäßig als bloßen Wirtschaftswert einzustellen und eine möglichst sparsame Verwendung dieses „Wertes" zu fordern, soziologisch unhaltbar ist. Eine Auflösung der Ethik in Ökonomie hat Goldscheid nie versucht. Ein bedeutender Vertreter des Monismus, der auch in der Gründung und Entwicklung des Monistenbundes eine große Rolle gespielt hat, war der kürzlich verstorbene Wiener Psychologe und Ethiker Friedrich Jodl. Sowohl sein „Lehrbuch der Psychologie" wie vor allem seine großangelegte „Geschichte der Ethik" sind wertvolle und anregende Bücher, wenn sie auch in einseitiger Weise allen freidenkerischen und antikirchlichen Bestrebungen einen ihnen auch wissenschaftlich nicht zukommenden überragenden Wert beilegen. Wie sehr die ganze philosophische Richtung des Monismus von politischen, d. h. außerphilosophischen Tendenzen beherrscht ist, beweist ihr am 1. Januar 1906 erfolgter Zusammenschluß zu der Organisation des „Deutschen Monistenbundes". Ostwald schloß den ersten Hamburger Kongreß mit dem Satze: „Ich eröffne das monistische Jahrhundert"; sein Ehrenvorsitzender war E. Haeckel, sein Vorsitzender der Bremer Pastor Albert Kalthoff, der, stark von Nietzsche angeregt, an den Junghegelianer Bruno Bauer anknüpfend, die historische Existenz Christi in seinen Schriften geleugnet hatte, und in loser Berührung mit den linksliberalen Pastoren Jatho und Traub den christlichen Kirchen eine scharfe Kampfansage stellte. Wider den Monismus gründete dann im Jahre 1907 der Kieler Naturforscher J. Reinke und E. Dennert den sogenannten „Keplerbund", der sich umgekehrt die Aufgabe setzte, die Vereinbarkeit der modernen Naturwissenschaft mit der theistischen Weltanschauung zu erweisen. Sehr mit Unrecht ist die Verbreitung der monistischen Weltanschauung häufig der Sozialdemokratie und ihren Führern zugeschrieben worden. Geistesgeschichtlich ist diese Auffassung grundfalsch. Die Führer des Monismus

standen politisch zumeist den nationalliberalen Anschauungen sehr nahe (z. B. Haeckel selbst), und bei vielen von ihnen findet sich sogar eine ausgeprägte alldeutsche Tonart. Wie tief Karl Marx und Engels auf den Materialismus des deutschen Kleinbürgertums herabblickten, ist aus ihren Äußerungen genugsam bekannt.

Während die monistische naturalistische Denkrichtung eigentlich nur kulturhistorisches und für die deutsche Mentalität vor dem Kriege bestimmendes Interesse bietet, sind die anderen heute noch lebendigen philosophischen Systeme auch rein philosophisch von Bedeutung. Das gilt gleich sehr von der Wirkung Fichtes, Hegels und Schellings wie von jener Lotzes, Fechners, E. von Hartmanns, R. Euckens und W. Wundts. Diese Systeme können hier nicht geschildert werden: nur was sie für die gegenwärtige Philosophie als mitbestimmende Momente noch bedeuten, sei kurz erwähnt. Die geringste Wirkung von all den Genannten hatte merkwürdigerweise in Deutschland der zeitlich nächste letzte große Systematiker der deutschen Philosophie, Wilhelm Wundt. Als Darstellungen seines Systems sind empfehlenswert O. Külpe in der „Philosophie der Gegenwart", E. König: „W. Wundt", 1909 und R. Eisler: „Wundts Philosophie und Psychologie", 1902. Ein Grund für die geringe Wirkung des ausgezeichneten Forschers und Gelehrten in der Philosophie mag darin gelegen sein, daß seine Erkenntnistheorie und seine Metaphysik beiderseits an großer Vagheit und Unbestimmtheit leiden, das Ganze seiner Philosophie aber trotz seiner Überladenheit mit Gelehrsamkeit etwas überaus Farbloses und Blutloses besitzt. Auch ein häufiges Schwanken (z. B. zwischen Idealismus und Realismus in der Erkenntnistheorie, zwischen psychophysischem Parallelismus als metaphysischer Hypothese und methotologischer Maxime, zwischen Relativismus und Absolutismus in der Ethik, Theismus und Willenspantheismus in der Lehre vom Weltgrund) mag gleichfalls zu dieser Unwirksamkeit beigetragen haben.

Rudolf Eucken, der schon an der Grenze steht zwischen wissenschaftlicher Philosophie und jener früher charakterisierten philosophischen Erbauungsliteratur, hat eine weit stärkere Wirkung als Wundt entfaltet sowohl in Deutschland, wie im Auslande; ein deutliches Zeichen davon ist in letzterer Hinsicht der Nobelpreis. Dieser Denker ist von gleichbedeutenden Kritikern sehr verschieden beurteilt worden. Die einen sehen in der Verbindung von Prediger, Metaphysiker und Forscher, von homo religiosus und Denker, die Eucken darstellt, etwas besonders Wertvolles und weisen hin auf den reichen intuitiven Gehalt seines Werkes; die anderen beklagen den Mangel an Anatomie in seinen Gedanken, die Unverbundenheit seiner Philosophie mit den Wissenschaften, die unmethodische Art seines Denkens und die große Unbestimmtheit und Vagheit des eigenartigen persönlichen Stiles seiner Darstellung. Mögen beide in gewissem Maße recht haben, so kommt Eucken vor allem das entschiedene Verdienst zu, in einer Zeit, da die Philosophie zu einer bloßen Anmerkung zu den positiven Fachwissenschaften zu werden drohte, ihre Ansprüche festgehalten zu haben, eine Metaphysik und gleichzeitig eine den Menschen formende Lebensanschauung zu geben. Ausgegangen von F. A. Trendelenburg (gest. 1872), eine Zeitlang auch Schüler Lotzes, hat Eucken mit starker Anknüpfung an Fichtes Tatidealismus seinen „Idealismus des Geisteslebens“ zu begründen unternommen. Sein bedeutendstes Werk (leider am wenigsten gelesen) ist das 1888 erschienene „Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit“, in dem er seine personalistisch-theistische Philosophie nicht durch Sachuntersuchungen der philosophischen Probleme, sondern aus einer Kritik des Panlogismus Hegels und des Naturalismus hervorwachsen läßt. In den „Lebensanschauungen der großen Denker“ und der „Geistigen Strömungen der Gegenwart“ (ursprünglich „Grundbegriffe der Gegenwart“), die der wissenschaftlichen Philo-

sophie noch am nächsten stehen, nimmt er aus der Geschichte der Philosophie das wesentlich „Lebensanschauliche“ heraus und legt es im Sinne seiner Philosophie aus. Die Bücher „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“, „Der Wahrheitsgehalt der Religion“, „Erkenntnis und Leben“ und „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung“ wiederholen in immer neuen Wendungen dieselben Grundgedanken. Das Wertvolle dieser Gedanken ist weniger in ihrer sehr mangelhaften theoretischen Begründung gelegen als in ihrer das Bewußtsein der Selbständigkeit des Geistes trotz aller tiefempfundenen und in der endlichen Erfahrung unlösbaren Konflikte des menschlichen Daseins energisch aufweckenden Kraft. Eucken war in einem überwiegend praktisch-materialistischen Zeitalter einer der stärksten Seelenerwecker, die Deutschland besessen hat. Reinsten germanischen Blutes (Friese), besitzt er in seltener Weise Vorzüge und Fehler des germanischen Geistes: eine ahndungsvolle Intuition übersinnlicher Realitäten, ein energisches Festhalten dieser Realitäten inmitten tiefst empfundener Widerstände der „Welt“ gegen die Verwirklichung der geistigen Forderungen; aber auch alle Vagheit und Nebelhaftigkeit, Unbestimmtheit und Dunkelheit nordischen Geistes. Das „Geistesleben“, das bei ihm zwischen historischer Realität und metaphysischer Potenz eigenartig in der Mitte schwebt, wird von dem natürlichen Seelenleben, das der Mensch mit dem Tiere teilen soll, scharf unterschieden. Es soll in „noologischer Methode“ (eine eigentümliche Erweiterung der Methode Kants) nicht durch Introspektion, sondern an seinen Werken und Systemen des Lebens („Syntagmen“) studiert werden. Es soll nicht nur in jeder Einzelseele, sondern auch in den großen kollektiven Gruppen der Geschichte als selbständig tätig aufgefaßt werden. Trotzdem soll es in scharfem Gegensatz zum Hegelschen Panlogismus nur durch tätige Ergreifung des Einzelmenschen diesen zur „Persönlichkeit“ und zur „Wesensbildung“ erhöhen. So ist Eucken im letzten

Grunde mehr theistischer Personalist als Pantheist, obgleich eine starke pantheistische Ader seine Philosophie durchzieht Mit Methoden, die denen Pascals in den „Pensées" ähnlich sind, sucht Eucken mit starker Heranziehung dessen, was er für den relativen Wahrheitsgehalt der naturalistischen und pessimistischen Systeme hält, zu zeigen, daß dieses „Geistesleben" in der Welt verloren und in letzter Linie bedeutungslos ist, wenn es nicht aus einem geistigen Weltgrunde immer neu schöpferisch herströmend und in die Menschenseelen einquellend verstanden und geschaut wird. Während die ältere Philosophie die Vernunft des Menschen zum Reiche der „Natur" rechnete und ihr das Reich der „Übernatur", der „Gnade" entgegensetzte, wird die zum Geistesleben erweiterte Vernunft des Menschen bei Eucken selbst etwas „Übernatürliches". Das macht den gnostischen Charakter der Euckenschen Philosophie aus, die Religion und Metaphysik in einem für sie beide unstatthaften Sinne vermischt.

Die Philosophie Fechners, der durch seine Begründung der Psychophysik neben Wundt als der eigentliche Begründer der Experimentalpsychologie gelten muß, hat auf die gegenwärtige Philosophie eine nur geringe Wirkung ausgeübt. Sein Versuch, die Empfindung als psychische Größe nachzuweisen und sie durch die Einheit des eben merklichen Empfindungsunterschiedes zu messen, ist sowohl nach seinen methodologischen Voraussetzungen als nach seiner psychologischen Voraussetzung hin (man könne die Empfindung unabhängig von den Aufmerksamkeitsschwankungen überhaupt im Bewußtsein vorfinden) fast allgemein zurückgewiesen worden. Stark wirkte zeitweise seine Lehre vom psychophysischen Parallelismus, die, wie wir noch sehen werden, freilich in der Gegenwart gleichfalls an Einfluß stark verloren hat. Seine eigentliche Metaphysik der „Tagesansicht" und der Allbeseelung hat leider lange nicht die Anregungskraft ausgeübt, die ihr meines Erachtens innewohnt. Auch die ihm nächststehenden Forscher, wie Ebbinghaus

und Wundt, haben diese Seiten seiner Philosophie meist als bloße „Poesie" und Begriffsdichtung abgelehnt. Was allein bis heute einen Einfluß ausübt, ist der auch von E. von Hartmann aufgenommene Gedanke einer „induktiven Metaphysik". Sie beruht bei Fechner auf den beiden Grundsätzen, daß, was in einem Teile der Welt als unauflösbare Grundart des Seienden enthalten ist, auch im Ganzen enthalten sein müsse (Mikrokosmos- und Makrokosmoslehre), und daß wir vermittels der Analogie in der Lage seien, unser Wissen über das unmittelbar und mittelbar in der Erfahrung Gegebene kontinuierlich zu erweitern. Diesen Gedanken haben auch viele moderne Metaphysiker, so Külpe, Driesch, Stern, Becher, Scheler und andere, aufgenommen. Eine starke Wirkung hatte Fechners teleologische Ganzheitsbetrachtung der Erde als des besonderen Leibes und Ausdrucksfeldes einer Erdseele in der modernen Geographie. In diesem Sinne sind Ratzels Arbeiten und noch mehr die gegenwärtigen Arbeiten des Wiener Kulturgeographen Hanslick stark von Fechner beeinflußt. Wie immer man über Fechners Resultate urteilen mag, es muß als eine recht unerfreuliche Tatsache bezeichnet werden, daß die stets tiefsinnigen und sinnreichen Betrachtungen dieses seltenen Geistes, die dazu in Stil und Ausdruck für weitere Kreise der Gebildeten geschrieben sind, so sehr wenig gelesen werden. Daß ein Haeckel so viel und ein Fechner so wenig in Deutschland gelesen wurde, ist eine für die Mentalität des deutschen Volkes vor dem Kriege recht charakteristische Tatsache.

Hermann Lotze (1817—1881) wirkt in die Gegenwart insbesondere nach zwei Richtungen herein: einmal durch seine „Logik" (auch in der „Philosophischen Bibliothek" erschienen 1912), deren Kapitel „Über die platonische Ideenlehre" auf die neukantischen Schulen und auch auf Husserl stark gewirkt hat, und durch seine Lehre von der psychophysischen Wechselwirkung. Außer diesen beiden Bestandteilen seiner Philosophie und abgesehen von seinen Wirkungen auf die Psycho-

logie (besonders seine Theorie der Lokalzeichen) hat nur noch der metaphysische Gedanke Lotzes eine stärkere Wirkung geäußert, daß eine Wechselwirkung zwischen einer Vielheit von Dingen nur möglich sei, wenn ein und dasselbe ganze, aber von ihnen unterschiedene Seiende, in allen gemeinsam tätig und von allen gemeinsam reizbar sei. Diesen Gedanken hat z. B. auch Driesch in seine „Wirklichkeitslehre" aufgenommen. Lotzes großes geschichtsphilosophisches Werk „Mikrokosmos" (5. Auflage 1909) hat wohl wegen seines allzu gewundenen ziselierten und koketten Stiles nicht die Wirkung geübt, die ihm vermöge seines Gedankengehaltes zugekommen wäre. Für den Fortschritt einer Philosophie der Biologie waren Lotzes Artikel über „Lebenskraft" und über „Seele und Seelenleben" in Wagners „Handwörterbuch der Physiologie", in denen er für Physiologie und Biologie eine strenge Durchführung der mechanistischen Methode forderte (um dann erst dem Ganzen des Weltmechanismus hinterher eine ideale und teleologische Bedeutung zu geben), nach meiner Ansicht starke Hindernisse. Sie gaben der in unserem Lande besonders stark verbreiteten mechanistischen Lebensauffassung, besonders bei den Naturforschern, ein gutes Gewissen — das eine aufrichtige und genaue Betrachtung der Tatsachen nicht im entferntesten gerechtfertigt hätte. Die stark kokette und süßliche Christlichkeit Lotzes konnte in religiöser und theologischer Hinsicht tiefere Geister nicht gewinnen. Immerhin haben insbesondere seine Lehre von Wert und Werturteil auf die Ritschlsche Theologie und Dogmatik stark eingewirkt, wenn sie sich freilich hier auch meist mit neukantischen und positivistischen Voraussetzungen verbanden. In der Ästhetik endlich wurde Lotze durch seine Lehre von der „Einfühlung" auch auf die letzten bedeutenden Einfühlungsästhetiker der Gegenwart, auf Lipps und Volkelt, erheblich wirksam.

Die einzige Persönlichkeit, deren geistige Spannweite alle philosophischen Antriebe des 19. Jahrhunderts umfaßte und

dazu alle Fortschritte der positiven Natur- und Geisteswissenschaften in ihr System einzuordnen suchte, die einzige zugleich, die den tiefgehenden inneren Bruch zwischen der deutschen Spekulation und der einseitigen Herrschaft der Spezialwissenschaften nicht mitgemacht hat, war Eduard von Hartmann (1842—1906). Es ist eine der merkwürdigsten Tatsachen in der deutschen Geistesgeschichte, daß dieses reifste, durchdachteste, alle Wissensgebiete und die Religion umfassendste Gedankensystem, welches die zweite Hälfte des Jahrhunderts überhaupt hervorbrachte, nach anfänglichem Tageserfolg der „Philosophie des Unbewußten" (1869) auf die wissenschaftliche Philosophie zunächst kaum eine Wirkung ausgeübt hat. Der große Denker versuchte vergebens, einen Ruf an eine deutsche Universität zu erhalten. Gewiß besteht der Grund nicht nur in der allgemeinen Metaphysikscheu der Zeit und der einseitigen Herrschaft neukantischer und positivistischer Richtungen; ein Teil der Gründe liegt auch in der Eigenart der Philosophie Hartmanns und der Persönlichkeit ihres Urhebers selbst. Bei aller Kraft logischer Organisation großer Stoffmassen, bei all seinem ungeheueren Wissen und seiner Gelehrsamkeit gebrach dem Forscher ein unmittelbares originäres Verhältnis zur Welt. Seine Philosophie ist mehr eine überaus kunstvolle Verbindung von philosophischen Gegebenheiten (Schelling, Hegel, Schopenhauer, Lotze, moderne Naturwissenschaft und Psychologie) als ein neues Wort. Darin bildet er den größten Gegensatz zu Schopenhauer, der an logisch-synthetischer Kraft ihm weit unterlegen ist, aber, wie er selbst an seinen Verleger schrieb, den unmittelbaren „Eindruck", den die Welt auf ihn gemacht, in seiner Philosophie schon als Jüngling wiedergab. Auf Hartmanns System kann hier nicht eingegangen werden. Sein in Karlsruhe lehrender Schüler Arthur Drews hat die beste Darstellung von ihm gegeben: die bekannten, von Hartmann selbst verfaßten „Grundrisse" führen am besten in es ein. Um so merkwür-

diger ist es nun aber, daß die gegenwärtige Philosophie begonnen hat, die großen Werte auszuschöpfen, die in seinem Werke zweifellos vorhanden sind. Abgesehen von den bedeutenden Leistungen seines Schülers A. Drews und einigen Antrieben, die er dem vielversprechenden Leopold Ziegler gegeben hat (vor kurzem hat sich dieser freilich in einer kritischen Schrift, „Hartmanns Weltbild", ganz von Hartmann abgewandt, indem er, ohne dem Denker gerecht zu werden, seine Lehre sehr einseitig an den Ansichten Rickerts mißt), hat sich W. Windelband für die Bedeutung Hartmanns eingesetzt. Besonders ist es seine „Kategorienlehre", sein subtilstes und gewaltigstes Werk, das sowohl auf Windelband als auf Rickerts Schüler, E. Lask, stark gewirkt hat. Die Unterscheidung der „Reflexionskategorien" von den „Spekulativen Kategorien", die Unterscheidung ferner der drei Wirklichkeitssphären, der phänomenalen, objektiv realen und metaphysischen Sphäre, die Auffassung, daß die Relationskategorie der Ausgangspunkt der Ableitung aller Kategorien sein müsse, die Ansicht, daß die Kategorien die Ergebnisse unterbewußter synthetischer Kategorialfunktionen seien, die nur in ihrem Ergebnis in das Bewußtsein hereinfallen (ihr hat sich auch G. Simmel in seinem Kantbuch angeschlossen), hat stark auf die Kategorienlehre der Gegenwart eingewirkt. Ferner erscheint Hartmann als einer der ersten Vorkämpfer des nunmehr siegreich vordringenden erkenntnistheoretischen Realismus gegenüber allen Formen des Bewußtseinsidealismus. Hier war es besonders J. Volkelt, der in seinen Arbeiten „Über Erfahrung und Denken" und „Die Probleme menschlicher Gewißheit" die Hartmannsche Auffassung übernommen hat, daß unsere überall diskontinuierliche und durchbrochene, rein passive Bewußtseinswelt durch die Realsetzung einer außerbewußten Natur und die Setzung unter- und unbewußter psychischer Seins- und Wirksphären gedanklich ergänzt werden müsse, um einen rationellen Zusammenhang zu bilden. So wenig

ich diese Richtung der Begründung des Realismus für aussichtsreich halte, scheint mir der gegenwärtige Gang zum Realismus doch von diesen Vorkämpfern stark abhängig. Auf den heute ungemein wirksamen Denker Hans Driesch hat E. von Hartmann in mehreren Richtungen eingewirkt: 1. mit durch Volkelts Vermittlung in erkenntnistheoretischer Hinsicht; 2. in der Auffassung, daß es keine bewußten „Akte und Tätigkeiten" gebe, diese vielmehr zu dem rein passiven Bewußtseinsinhalt erst hinzu erschlossen seien (siehe Driesch: „Erkennen und Denken"); 3. in der Lösung des Problems der möglichen Koexistenz der mechanischen Zentralkräfte und Gesetze mit Gestalt und Richtung bestimmenden, amechanischen, unbewußten Oberkräften, durch deren Annahme der gewöhnliche Naturbegriff zwecks Erklärung der Lebenserscheinungen eine Erweiterung erfährt; 4. auch Hartmanns Lehre, daß es einen Parallelismus zwischen bewußten seelischen Erscheinungen, erschlossenen seelischen Tätigkeiten und den die organischen Formen und die Bewegungsreaktion der Organismen bestimmenden Tätigkeiten der vitalen Oberkräfte gebe, ist von Driesch und in einiger Modifikation auch von dem Referenten übernommen worden. Auch die gegenwärtige starke Bewegung zu einer realistischen Psychologie im Unterschiede von bloßer Bewußtseinspsychologie (Külpe, Scheler, M. Geiger, Driesch, in gewissem Sinne auch S. Freud, W. Stern) ist zuerst in E. von Hartmanns Lehre in die Erscheinung getreten. Wesentliches von Hartmann übernommen hat ferner auch W. Stern in seinen originellen und zukunftsreichen Arbeiten „Person und Sache" und „Die menschliche Persönlichkeit". Besonders in der Annahme psychophysisch indifferenter zieltätiger Kausalfaktoren, die sich gleichzeitig in den physiologischen Vorgängen und Reaktionen, wie in den Bewußtseinsprozessen auswirken, steht Stern Hartmann nahe. Die methodische Auffassung der Metaphysik als induktiver und nur wahrscheinlichen Erkenntnis, die nur gradweise über die

Realsetzungen der positiven Wissenschaften hinausgeht und das falsche Idol, gegen das Kant kämpft, das Idol einer absolut gewissen und apriorischen Begriffsmetaphysik, verwirft, hat unter den gegenwärtigen Metaphysikern viele Anhänger. Die naturphilosophischen Lehren Hartmanns, besonders soweit sie sich auf die anorganische Welt beziehen, sind dem heutigen Wissensstande der Physik nicht mehr angepaßt; was aber nicht ausschließt, daß seine Kraftzentrenhypothese, nach der aller Stoff nur eine bewußtseinsideale Erscheinung ist, in modifizierter Form wieder zu Ehren kommt. In der Religionsphilosophie hat Hartmann den sogenannten „konkreten Monismus" vertreten, der dem substanzialen Weltgrund ein logisches und alogisch-dynamisches Attribut zuschreibt, aus deren Kooperation und Widerstreit der gesamte Weltprozeß erklärt werden soll. Durch A. Drews sind diese Gedanken auch in die allgemeine monistische Bewegung eingeflossen. Den Wert dieser pessimistischen, Hegel, Schopenhauer und den späten Schelling verknüpfenden Metaphysik können wir ebensowenig als zukunftsreich erachten, als die willkürlichen geschichtsphilosophischen Konstruktionen Hartmanns, nach denen Paulus der Stifter des Christentums gewesen sei, und nicht in der Persönlichkeit Christi, sondern in den pantheistisch ausgedeuteten Ideen der Gottmenschheit und der Erlösung das eigentliche Wesen des Christentums getroffen sei. A. Drews ist in seiner „Christusmythe" von diesen Anregungen Hartmanns her dazu gekommen, das Christentum als eine Schöpfung der allgemeinen Religionsgeschichte verstehen zu wollen und die historische Existenz Jesu ganz zu leugnen.

Die zweitälteste Schicht der gegenwärtigen Philosophie besteht in den an Kant anknüpfenden erkenntnistheoretischen Denkrichtungen. So sehr sich nach meiner Ansicht diese Denkrichtungen in unaufhaltsamem Niedergang befinden, nehmen sie, dem Gesetz der historischen Trägheit folgend, doch noch einen sehr erheblichen Raum in der deut-

schen akademischen Philosophie ein. Mit Ausnahme der jüngsten, der durch Nelson erfolgten Wiedererweckung der Philosophie des Jenenser Physikers und Philosophen Jakob Friedrich Fries, stammen sie alle aus der Zeit, da die deutsche Philosophie in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts durch den Rückgang auf Kant (zuerst O. Liebmann „Zurück zu Kant") sich wieder ein akademisches Existenzrecht zu erwerben suchte. Es sind vier Hauptgruppen kantianisierenden Denkens, die unter uns noch lebendig sind. Der neukritizistische Realismus ist besonders von Alois Riehl vertreten worden in seinem Werk „Der philosophische Kritizismus" und in seiner schönen und klaren „Einleitung in die Philosophie der Gegenwart". Das „Ding an sich", das die Marburger und Badener Schule vollständig ausscheiden, wird von Riehl als kausativer Faktor, auf dem die Materie der Empfindung beruhen soll, festgehalten. Unser Verstand erzeugt nicht das Sein der Gegenstände, sondern gibt nur ihrem Gegenstandsein die apriorische Form. Die logisch-synthetische Einheit des Bewußtseins ist nach Riehl die oberste Voraussetzung für die Gegenstände der Erfahrung. Ihm entspricht das synthetische Identitätsprinzip, von dem auch die Kausalität (ähnlich wie bei Herbart und Lipps) nur eine bestimmte Anwendung auf zeitliche Geschehnisse sein soll. Die Zeit- und Raumlehre Kants sucht Riehl mit den modernen empiristischen Theorien der Entstehung des Zeit- und Raumbewußtseins zu versöhnen. Die Ordnungen des zeitlichen und räumlichen Auseinander und Nacheinander werden nach ihm nicht durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit, sondern durch die Dinge an sich selbst bestimmt.

Neben der theoretischen Philosophie, die hier ausschließlich auf Erkenntnistheorie und Logik der exakten Wissenschaften beschränkt erscheint, gibt es noch eine Philosophie als „Weisheits- und Weltbegriff", die dem Menschen ein sittliches Ideal vor die Seele stellt. Aus der praktischen

Philosophie Kants hebt Riehl ausschließlich die Autonomie der Persönlichkeit hervor, verwirft aber den kategorischen Imperativ; nicht minder verwirft er die gesamte religiöse Glaubens- und Postulatentheorie Kants. Metaphysisch nennt sich auch Riehl „Monist" (kritischer Monismus), indem er annimmt, daß das Psychische und Physische nur zwei Betrachtungsweisen ein und derselben Wirklichkeit sind, die uns in ihrem Wesen unerkennbar ist und durch die Religionen nur auf Grund verschiedener sittlicher Lebenserfahrungen verschiedenartig ausgewertet wird. Riehl wirkt in der gegenwärtigen Philosophie nur wenig mehr. Angeregt von ihm sind Hönigswald und E. Spranger.

Die weitaus wirksamste, an bedeutenden Persönlichkeiten reichste und vielseitigste neukantische Richtung ist auch gegenwärtig noch die von Hermann Cohen gegründete Schule von Marburg. Hermann Cohen (1842—1918) hat sich durch eine Reihe kanthistorischer und kantphilologischer Schriften hindurch erst sehr langsam zu einem eigenen, großangelegten System hindurchgearbeitet, mit dem er in seinen drei Werken: „Logik der reinen Erkenntnis", „Ethik des reinen Willens" und „Ästhetik des reinen Gefühls" wenige Jahre vor seinem Tode hervorgetreten ist. Zweifellos ist Cohen der herrschende Geist der Schule, freilich darum nicht auch derjenige, der am meisten in die Breite gewirkt hat. Seltsame Vorzüge und Fehler vereinigte er in sich. Auf dem Hintergrund einer patriarchalischen, ehrfurchtgebietenden Denkerwürde, durch die allein schon er den Schüler leicht mit der Überzeugung erfüllte, daß der Weltlogos in ihm selber und in jedem, der ihm folge, tätig sei, hebt sich sein philosophisches Werk ab. Talmudischen Scharfsinn verbindet er mit einer seltsamen Dunkelheit, ja häufigen Abstrusität der Darstellung, auch in diesem Punkte dem stark auf seine Auffassung des Ding-an-sich-Begriffes wirksamen Moses Maimon nicht unähnlich. Aber diese beiden Eigenschaften sind nicht die stärksten und wesentlichsten seiner Natur. Was

ihn vor allen anderen Mitgliedern der Schule auszeichnete, das war eine freilich nur stellenweise in Vortrag und Werken hervorbrechende, Kant wahrhaft kongeniale Plastik des geistigen Schauens und der Darstellung; eben der Zug an Kant, der Goethe bei Lektüre der „Kritik der Urteilskraft" veranlaßt haben mag, zu sagen, „man trete in ein helles Zimmer", wenn man Kant lese. Dazu ging ein mächtiges, echtes und ernstes, sittliches Pathos von ihm aus. Wenige erkannten so wie er die Niedergangszeichen des Wilhelminischen Zeitalters, die Vergötzung von Macht und Geld, von Nation und Staat. Die ganze Reinheit und Klarheit der Denkweise des Kantianismus der Männer der Befreiungskriege schien in ihm lebendig geworden und in seiner Person vor der Zeit anklagend zu stehen. Diese Denkweise verband sich aber merkwürdigerweise bei ihm mit einem sehr bewußten Judaismus. Freilich mit einem Judaismus, der, auf dem Ethos der Propheten des Alten Bundes beruhend, nicht nur alle ritualistischen und nomistischen Elemente des Judentums, nicht nur alle mystischen und pantheisierenden kabbalistischen Elemente, die sich ihm später ansetzten, sondern auch den historisch gegebenen Theismus von ihm abstreiften. Die Gottesidee war Cohen nur der Garant der „Einheit der Menschheit" und gleichzeitig ein notwendiges sittliches Vernunftideal. Von Karl Marx und den deutschen sozialistischen Theoretikern hatte er, ähnlich wie schon A. Lange (s. s. „Arbeiterfrage"), eine Reihe Grundsätze in sein ethisches und soziales System aufgenommen; besonders den von ihm aus dem Nationalen ins menschheitlich Abstrakte erhobenen jüdischen Messianismus, nach dem alles geschichtlich Gegebene nur von einem sittlichen Zukunftsideal her aufgefaßt und beurteilt werden kann; das verband ihn mit Marx, der diesen Messianismus nur unter seiner dogmatischen ökonomischen Geschichtsauffassung verhüllt hatte. Nur so ist es zu verstehen, daß auf dem Boden des Marburger Kantianismus auch eine neue theoretische Fassung des Sozialismus

erwuchs, die besonders von Eduard Bernstein (Revisionismus), von Paul Natorp, von Vorländer und in manchen Kreisen der „Sozialistischen Monatshefte“ vertreten wurde. An H. Cohen schloß sich Paul Natorp an, der in seinen Schriften die neukantische Lehre zwar weit klarer und für eine philosophische Schulbildung eindeutiger und systematisierter vertrat als der Meister, aber weder dessen Tiefe noch dessen Schwung nahekam. Als dritter bedeutendster Vertreter der Schule ist Ernst Cassirer zu nennen, der in seinen geschichtlichen und systematischen Werken der neukantischen Lehre vielleicht den schärfsten, präzisesten und gegenwärtig wirksamsten Ausdruck gegeben hat.

Der Marburger Kantianismus weicht von dem historischen Kant in sehr weitgehendem Maße ab. Vollständig wird verworfen die Realsetzung eines Dinges an sich. Cohen interpretierte Kant dahin, das Ding an sich sei bei Kant nur eine didaktische Anpassung an den naiven Realismus des Lesers; in Wirklichkeit bedeute diese Wortverbindung nur einen „Grenzbegriff unserer Erkenntnis“, nämlich das Fernziel eines unendlichen Erkenntnisprogresses. Diese Auffassung ist der von Maimon sehr ähnlich. Daß sie historisch als Kantinterpretation falsch ist, duldet heute keinen Zweifel. Indem so eine transzendente Wirklichkeit nicht nur nach ihrer Erkennbarkeit, sondern auch nach ihrem Dasein geleugnet wird, wird der Boden frei für einen neuen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff, den nach der Marburger Lehre Kant aufgestellt habe. Erkennen bedeute nicht Abbildung, aber auch nicht zeichenartiges Bestimmen einer vorhandenen Gegenständlichkeit und Realität, sondern es bedeutet ideales „Erzeugen und Formen des Gegenstandes“ selbst. Der Gegenstand sei nicht gegeben, sondern seine Erzeugung sei unserem Verstande nach den ihm einwohnenden Gesetzen aufgegeben. Die Naturgegenständlichkeit ist hiernach also ein ausschließliches Werk, freilich ein endlich nie vollendbares Werk, des denkenden Verstandes. Gegenständlichsein und Realsein

heiße für einen Inhalt nichts anderes, als gesetzlich gedacht sein und im System der Gedanken und ihrer Relationen eine bestimmte Stelle haben. Aber von welcher Gegebenheit ausgehend, erzeugt so der Verstand die Naturgegenstände? Nach dem historischen Kant, auch nach Riehl und der südwestdeutschen Schule, ist ein anschaulicher Gehalt, die „Materie der Empfindung", gegeben. Anders nach H. Cohen. Er erklärt: „Wir fangen mit dem Denken an"; nichts darf dem Verstande gegeben sein, wenn er alles durch sich selbst erst bestimmen und erzeugen soll. „Empfindung" sei ein Ausdruck, der selbst erst mit Hilfe der Kausalrelation und des Reizgedankens zu definieren sei als dasjenige, was an unserem Wahrnehmungsgehalt reizbedingt sei; also können Empfindungen nicht gegeben sein; auch sie sind ein gesuchtes X, ein „Problem des Verstandes". Soll damit gesagt sein, daß der Verstand, so etwa wie bei Hegel, rein aus sich heraus die ganze Welt erzeuge? Das ist kaum die Meinung H. Cohens. Einmal gibt auch er zu, daß in der natürlichen Weltanschauung Dinge, Ereignisse, Raum, Zeit und Kausalität irgendwie gegeben seien, und zwar als bewußtseinsjenseitig; aber das macht das Eigentümliche der neukantischen Lehre aus, daß im Unterschiede zum historischen Kant die Erfahrung der natürlichen Weltanschauung und die wissenschaftliche Erfahrung *schroff* getrennt und auseinandergerissen werden. Die Wissenschaft hat hiernach dem Gehalt der natürlichen Weltanschauung gar nichts zu entnehmen, auch nicht die Daseins*formen* und Strukturen dieser natürlichen Wirklichkeit, geschweige ihren Gehalt. Umgekehrt muß vielmehr die natürliche Weltanschauung und ihr Inhalt ihrerseits durch die *Wissenschaft* als physiologisches, psychologisches resp. biologisch zweckmäßiges Gesamtprodukt aus ursprünglichen Denksetzungen erklärt werden, die ihr — konsequent — also nicht entnommen sein können. Ferner kommt es zu dem zweideutigen Satze H. Cohens: „Nichts ist dem Denken gegeben," und das Denken erzeuge erst im Ur-

teil des infinitesimalen Ursprungs die Realität nur dadurch, daß Cohen Existieren eines Gegenstandes, Gegenstandsein eines Seienden, Gegebensein und Bestimmtsein einander gleichsetzt. Das Apriori Kants soll, das war der ursprüngliche Wurzelpunkt der Marburger Lehre, nur im „transzendentalen" Sinne genommen werden, d. h. hier freilich nicht nur als objektiv logische Voraussetzung für die Möglichkeit der mathematischen Naturwissenschaft und ihrer Gegenstände, sondern wenigstens nach der Auslegung des späteren Systems auch als eine Grundlegung, die unser Denken immer neu zu legen tätig ist. Die „Grundlage" wird also hier zur „Grundlegung". Auch die „Kategorien" sind nach der Marburger Lehre nicht etwa feste, auf einer Tafel ein für allemal zu bestimmende Schienen, in denen unser Denken laufen muß, sondern sie selbst sind eine prinzipiell unabgeschlossene Reihe reiner Denkerzeugungen zum Ziele, je nach der gegebenen Problemlage, den unendlichen Prozeß der Wissenschaft fortzuführen. Nicht nur Ding an sich und Empfindungsgegebenheit fallen hier im Gegensatz zum historischen Kant weg, sondern auch die „Anschauungsformen" sowie die kantische Scheidung von formaler Logik, transzendentaler Logik und Theorie des Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteils. Die Anschauungsformen von Raum und Zeit werden für Cohen und Natorp Denkkategorien; sie lösen sich in einer an Leibnizens Lehre gemahnenden Weise in ein System idealer Relationen auf, und die gesamte Mathematik soll, von Funktionentheorie und Algebra angefangen bis zur Geometrie, streng kontinuierlich ohne Heranziehung von intuitiven Minima, ausschließlich als strenges apriorisches Denkerzeugnis betrachtet werden. Ferner fällt nach den Lehren der Marburger Schule der Unterschied zwischen Realwissenschaften und Idealwissenschaften vollständig dahin. Auch die theoretische Physik erscheint hier vollständig formalisiert (nicht minder in anderer Richtung Rechtsphilosophie und Kunstphilosophie). Der ganze Erkenntnisprozeß

der „Wissenschaft" — ein Begriff, der hier aufs einseitigste und noch einseitiger bei Kant an der mathematischen Naturwissenschaft orientiert ist, und zwar an der mathematischen Naturwissenschaft des newtonschen Zeitalters — wird hier in anschauungsfreies Denken, und zwar in erzeugendes Denken aufgelöst. Alle Gegenstands- und Seinsprobleme werden künstlich in Methodenprobleme verwandelt. So auch der Unterschied des Psychischen und Physischen. Ein nicht zu übertreffender Scientivismus, der an die Stelle der Weltbegreifung ausschließlich die Begreifung der einen zusammenhängenden, den Kosmos aus dem Chaos erst erzeugenden Wissenschaft rückt, ist eines der Hauptmerkmale der Marburger Philosophie. Die Rechtsphilosophie hat sich z. B. nicht direkt mit dem Rechte, die Kunstphilosophie nicht direkt mit der Kunst zu beschäftigen, sondern mit der Möglichkeit der Rechts- und Kunstwissenschaft. Die Wissenschaft selbst, die, wie Cohen sagt, in „gedruckten Büchern" vorliegt, ist also allein das für den Philosophen Urgegebene; sie erscheint hier wie vom Himmel gefallen. Auf die Art, wie von diesem Standpunkt aus das System der Kategorien hergeleitet wird, kann hier nicht eingegangen werden. Die genannten Cohenschen Grundideen haben Natorp und Cassirer sowie die übrige große Schülerschaft weiterentwickelt. Ein zweifelhafter Vorzug der Schule ist der Reichtum und die Vielseitigkeit ihrer Interessen. Sie übertrifft hierin weit die übrigen Kantschulen. Natorp hat die Ideen Cohens, zunächst in erkenntnistheoretischer Hinsicht, besonders in drei Richtungen weiterentwickelt: 1. in bezug auf die Theorie der mathematischen Naturwissenschaft, besonders in seinem Buche „Die Grundlagen der exakten Naturwissenschaft"; 2. in seiner, einer erkenntnistheoretischen Fundierung der Psychologie dienenden „Allgemeine Psychologie"; 3. in der Richtung der Ethik und Sozialpädagogik. Eine kurze geschickte Zusammenfassung seiner Ansichten hat er gegeben in den „Wegen zur

Philosophie" unter dem Titel „Philosophie" 1918. Eine Art Geschichtsphilosophie des deutschen Volkes entwickelte er während des Krieges in seinem Buche „Deutscher Weltberuf". Ferner hat Natorp in seinem Werke über Platon versucht, die platonische Lehre mit Abstreifung alles dessen, was er bei Platon für „mythisch" hält, so zu deuten, daß an den „Ideen" Platons jeder dingliche Charakter verschwindet und sie als bloße „Gesetze", die unser denkender Geist selbst zur Grundlegung des Wirklichen hervorbringt, erscheinen. Schon mit diesem Werke, aber in vielleicht noch höherem Maße in den großen historischen Werken Ernst Cassirers über Leibniz und über „Geschichte der neueren Erkenntnistheorie" (in 3 Bänden) hat die Marburger Schule einen Weg beschritten, dessen fast einzigartig konsequente Verfolgung zwar ihrem eigenen System einen mächtigen geschichtlichen Halt zu geben scheint, der sich aber für eine objektive geschichtliche Auffassung der Philosophiegeschichte nach meiner Ansicht als geradezu ruinös erwiesen hat. Diese geschichtliche Auffassung der Philosophiegeschichte ist geleitet von der an Hegel gemahnenden Idee, daß die Geschichte der philosophischen Ideen eine strenge logische Kontinuität und einen streng logischen Sachfortschritt darstelle, bei dem die philosophierenden Personen, ihr ursprüngliches charakterologisches Verhältnis zur Welt, ferner Religion, soziale Formen und Klassen, Interessen und Leidenschaften überhaupt keinerlei Rolle spielen. Abgesehen von dieser rein fiktiven unerwiesenen Voraussetzung werden in den geschichtlichen Werken der Marburger Schule die behandelten Denker fast ausschließlich nach ihrer logischen und erkenntnistheoretischen Seite hin gewürdigt. Dies tritt in Natorps Platonbuch wie in Cassirers Leibnizbuch mit ganz unsagbarer Einseitigkeit hervor. Die Leibnizsche Metaphysik, die genau so der Ausgangspunkt seiner Logik, wie die Metaphysik des Aristoteles der Ausgangspunkt des „Organon" gewesen ist, wird von ihm so gut wie hinweginterpretiert. Und

genau so ergeht es z. B. Descartes in der „Geschichte des Erkenntnisproblems". Mit vollem Recht hat jüngst Ernst von Aster in seiner kürzlich erschienenen „Geschichte der Erkenntnistheorie" (1921), die ein wahres und objektives Bild der Dinge an Stelle der Marburger Konstruktionen zu geben sucht, diesen Marburger Vergewaltigungsversuchen der Geschichte zugunsten ihres Systemes scharfen Widerstand entgegengesetzt. Das erkenntnistheoretische Hauptwerk Cassirers heißt „Substanzbegriff und Funktionsbegriff" (1910). Es enthält eine Erkenntnistheorie der Mathematik, theoretischen Physik und Chemie und soll zeigen, wie an Stelle der Herrschaft der Substanzkategorie und der begrifflichen Umfangsverhältnisse in der Entwicklung der neueren Wissenschaften mehr und mehr eine Denkweise getreten sei, die alle Substanzen als bloße hypothetische und nie endgültig zu bestimmende Ansatzpunkte zuerst erfaßter funktioneller Abhängigkeiten ansieht und eine Logik der Relationen an Stelle der Aristotelischen Subsumptionslogik setzt. Schöne, zum Teil auch wahre und tiefe allgemeine Bildungsbücher hat ferner Cassirer während des Krieges uns geschenkt in seinen Arbeiten „Freiheit und Form" und „Idee und Gestalt", in denen die Entwicklung der deutschen Dichtung in einigen ihrer Hauptgestalten (Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist) nach der Einheit ihrer Struktur und Form mit der philosophischen Entwicklung des deutschen Geistes betrachtet werden (siehe besonders den wertvollen Aufsatz „Goethe und die mathematische Naturwissenschaft"). In der Rechtsphilosophie hat Rudolf Stammler in seinen Büchern „Wirtschaft und Recht" und „Das richtige Recht" den neukantischen Gedanken Ausdruck gegeben, ferner hat auch der Österreicher Jurist Kelsen diese Philosophie zur Grundlage seiner Arbeiten gemacht. Eine bekannte Kritik Max Webers von Stammlers Wirtschaft und Recht (siehe „Zeitschrift für Sozialpolitik") und ein eben erschienenes Buch des Bonner Juristen Kaufmann haben die ungemeinen Schwächen dieser Rechtstheorie

treffend aufgedeckt (siehe E. Kaufmann, „Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie", 1921). Die Biologie suchte N. Hartmann in einer Sonderschrift den neukantischen Grundsätzen zu unterwerfen, ein sehr zukunftsreicher Forscher, der sich aber neuerdings von der Marburger Schule weit abgewandt und einer mehr ontologischen Denkrichtung zugewendet hat, die er nicht ohne Einfluß der Phänomenologie genommen haben dürfte.

Jünger unter den gegenwärtigen Kantschulen ist die „Badische" oder auch „Südwestdeutsche Schule". Sie ist begründet von W. Windelband, fand ihren größten und wirksamsten Systematiker in Heinrich Rickert, als dessen wichtigster Schüler, aber auch in gewissem Sinne schon Überwinder, der im Kriege zum Leide der deutschen Philosophie gefallene zukunftsreiche Emil Lask gelten muß. Nahe stehen dieser Schule vermöge ihres gemeinsamen Ausgangspunktes von J. G. Fichte auch Paul Hensel und der auch von Hegel stark beeinflußte Jonas Cohn; in etwas weiterer Entfernung aber der erheblich selbständige, an der Harvard-Universität in Amerika lehrende, während des Krieges gestorbene Hugo Münsterberg. Zwei Dinge unterscheiden diese Schule scharf von jener Marburgs. Während die Marburger Schule sich aufs einseitigste an der mathematischen Naturwissenschaft zu orientieren suchte, sind es die historischen und Kulturwissenschaften, die den Interessenkreis dieser Schule vor allem beherrschen. Die Geschichte ist Rickert das „Organon der Philosophie". Zweitens ist es ein bereits durch J. G. Fichte hindurchgesehener Kant, dessen Lehren hier weiterentwickelt werden. Das erste Moment hat seinen Hauptgrund darin, daß der Schöpfer dieser Schule, W. Windelband, an erster Stelle Philosophiehistoriker war. Auf diesem Boden hatte Windelband bedeutende Leistungen aufzuweisen, die freilich auch weitgehender Kritik offenstehen und ihr zum Teil auch wirklich verfielen. In seinem Platonbuche z. B. gibt er nach meiner Meinung der Idee des Guten bei Platon

eine Deutung, die durchaus fichteisch und kantisch und das gerade Gegenteil von platonisch ist. Fast überall, wo er über mittelalterliche Philosophie sprach, verfällt er, wie Baeumker und seine Schüler zeigten, tiefgreifenden Irrtümern. Systematisch ist Windelband zuerst hevorgetreten mit seiner Doktordissertation „Über den Zufall", ferner mit seiner Rektoratsrede „Über nomothetische und ideographische Wissenschaften", die den Ausgangspunkt für Rickerts Geschichtstheorie in seinem Buche über „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" gebildet hat, ferner in seinen zwei Bänden „Präludien", in seiner „Einleitung in die Philosophie", in Arbeiten zur Kategorienlehre und in seinem Buche „Über Willensfreiheit". In seiner Schrift über den Zufall findet sich noch der französische Philosoph und Mathematiker Cournot zitiert, der meines Erachtens zuerst die Behauptung aufgebracht hat, daß es objektives, aber in gesetzmäßige Beziehungen unauflösbares Wirkliches gebe, das zwar dem Kausalprinzip, sofern es konkrete Kausalität fordere, nicht aber dem Gesetzesprinzip unterworfen sei; ferner, daß es die Geschichte mit diesem objektiv zufälligen Sein, im Unterschiede von allem gesetzmäßigen Sein und Geschehen zu tun habe. Derselbe Gedanke findet sich übrigens vor jener Rede Windelbands auch bereits bei Harms und ferner in Hermann Pauls „Prinzipien der Sprachgeschichte". Streng systematisch zu begründen versuchte ihn aber erst H. Rickert in dem obengenannten Werke. Rickert ging dabei aus von einer bestimmten Theorie der Begriffsbildung, die er in kritischer Auseinandersetzung mit dem Logiker Sigwart gewann. Diese Begriffstheorie ist streng nominalistisch und hat mit jener der Positivisten, z. B. E. Machs, eine große Ähnlichkeit. Der Begriff soll sein eine „Überwindung der extensiven und intensiven unendlich reichen Mannigfaltigkeit", die jeder noch so einfache Teil des unmittelbar erlebten Wirklichen enthalte. Den auf diese Weise gebildeten Begriffen und nicht minder den analog gebildeten Gesetzesrelationen, in die sich

in letzter Linie auch die Begriffe sollen auflösen lassen, kommt „Geltung“ zu, nicht aber Wirklichkeit oder Realität. Neben dieser Betrachtungsart ein und desselben, unter die Kategorie der „Gegebenheit“ ursprünglich gefaßten formfreien „Stoffes der unmittelbaren Erlebnisse“ soll es aber noch eine prinzipiell entgegengesetzte Richtung der Betrachtung und des Denkens geben. Sie sucht nicht die Mannigfaltigkeit durch Allgemeinbegriffe zu überwinden, sondern diese Mannigfaltigkeit durch Bildung von Individualbegriffen immer genauer als „Individuum“ und als Ganzes und Teil zu bestimmen. Individuum und Allgemeines sollen also das Ergebnis von zwei entgegengesetzt gerichteten Formungen und Betrachtungsweisen ein und derselben Materie der Erfahrung sein, freilich so, daß die kategoriale Form des Individuums (Rickert führt sie als eine neue Kategorie in das Kategoriensystem Kants ein) „konstitutive“ Bedeutung für die Wirklichkeit besitze, während der Gesetzeskategorie nur „regulative“ Bedeutung zukomme. Die letzte Wurzel des Unterschiedes von Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften soll nun ausschließlich in diesen zwei Betrachtungsweisen gelegen sein. Man muß wohl beachten, daß die Betrachtungsweisen nicht koordiniert sind. Da die Kategorie des Individuums konstitutiv ist (und mit ihr auch die Kategorie der konkreten Kausalität), ist die Weltwirklichkeit primär nicht „Natur“, sondern „Geschichte“. Und was wir „Natur“ nennen, ist in letzter Linie nur ein allgemein abstrakter Auszug aus dieser konkreten einmaligen Wirklichkeit, der nicht notwendig wäre, wenn unser Geist so umfassend wäre, alles individuell Wirkliche im ganzen Reichtum seiner Mannigfaltigkeit erfassen zu können. Dadurch erhält die Geschichtswissenschaft einen metaphysischen Vorzug vor der Naturwissenschaft. Diese philosophisch ganz ungegründete Behauptung ist nur eine ganz willkürliche logische Scheinrechtfertigung einer aus allen Äußerungen dieser Schule hervorgehenden primären geringen

Wertung der Naturwissenschaft und insbesondere aller Naturphilosophie. Diesem Begriff der Naturwissenschaft wird von Rickert außerdem die von ihm ganz unkritisch rein mechanisch sensualistisch aufgefaßte Psychologie eingeordnet.

Ein zweites Merkmal des historischen Gegenstandes soll außer der individualisierenden Betrachtung des Wirklichen nach Rickert die Beziehung dieses Wirklichen auf ein System allgemeingültiger Werte sein. Erst diese Beziehung soll aus der unermeßlichen Fülle des individuell Wirklichen dasjenige auswählen, was — sei es in positiver oder in negativer Wertrichtung — „kulturell bedeutsam" ist. Die allgemeingültigen Werte werden durch die Philosophie festgestellt; ja, die Philosophie wird bei Windelband und Rickert geradezu als die „Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten" definiert. Gegen diese neue „Logik der Geschichte", an deren Erweiterung, Kritik und Ausbau sich auch G. Simmel und H. Maier, ferner Troeltsch und Max Weber beteiligt haben, sind die eingehendsten und meiner Meinung nach treffendsten kritischen Einwände von Erich Becher in seinem Buche „Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften (1921) erhoben worden. Auch F. Krüger hat in seinem wertvollen Buche „Über Entwicklungspsychologie" (1915) viel Treffendes gegen Rickerts Begriff der Psychologie gesagt. Beide angegebenen Merkmale können den geschichtlichen Gegenstand nicht umgrenzen. Auch die Naturwissenschaft muß, z. B. in der Geographie, in der Mondkunde, vor allem aber im ganzen Gebiet der Naturkunde überhaupt, individualisierend vorgehen, und auch in den verschiedenen geschichtlichen und historischen Geisteswissenschaften gibt es weitgehend Gesetzlichkeit und typische Entwicklungsabfolge von Erscheinungsreihen. Nur wenn man ferner mit Rickert die mechanische Naturansicht mit Einschluß des Biologischen und einer ausschließlichen sensualistischen Assoziationspsychologie als die einzig wahre Naturwissenschaft bereits willkürlich voraussetzt, auf geistesgeschichtlichem Boden

aber alle Versuche, neben der verstehenden Geschichte auch eine erklärende und zugleich phasengesetzliche Geschichtserkenntnis zu geben, völlig verwirft, kann man auf Rickerts Meinung kommen. Weder läßt sich der ontische Gegensatz des geistig-psychischen Seins und der äußeren Naturtatsachen, der übrigens durch die eigengesetzlichen Erscheinungen des organischen Lebens vermittelt wird, in einen bloßen Unterschied von „Betrachtungsweisen" verwandeln; noch läßt sich mit Fug behaupten, die Psychologie habe für die Geschichte keine Bedeutung (siehe hierüber Krüger). Auch die Wertbezogenheit ist nicht wesentlich für das geschichtlich „Bedeutsame"; es genügt dazu die Größe der Wirkungsfähigkeit eines Tatbestandes. Die eigentlichen Probleme der Geschichtserkenntnis, die Frage nach den mannigfaltigen Erkenntnisarten und Realsetzungsgründen fremden Bewußtseins und das von W. Dilthey so tief aufgenommene, von E. Spranger und von dem Schreiber dieser Zeilen weitergeführte Problem des geschichtlichen „Verstehens" sind durch Rickert gar nicht ernstlich berührt. — Die Erkenntnistheorie der Südwestdeutschen Schule hat ihr Hauptwerk in Rickerts „Gegenstand der Erkenntnis" (3. Auflage, Tübingen 1915). In ihrem Mittelpunkt steht ein erkenntnistheoretischer Idealismus, der aber nicht extremer Rationalismus und Logizismus wie jener der Marburger ist, sondern zugleich die alogischen und arationalen Fundamente gegebener Erlebniswirklichkeit anerkennt. Der erkenntnistheoretische Realismus wird am Anfang mit den denkbar billigsten Mitteln in den drei Formen des Kausalschlusses, des Interpolations- und des voluntativen Realismus (Dilthey, Frischeisen-Köhler) zu widerlegen gesucht. Alles Seiende und Gegenständliche soll seinen anschaulichen Fundamenten nach „Inhalt eines Bewußtseins überhaupt" sein, das Rickert durch ein negatives Verfahren, durch das er den natürlichen Ichbegriff (psychophysisches Subjekt, psychologisches Subjekt, erkenntnistheoretisches Subjekt) immer weiter zu be-

schränken sucht, gewinnt. Die Fehler dieses Verfahrens können hier nicht aufgewiesen werden; auch der Widersinn nicht, ein sogenanntes „überindividuelles Ich", das weder eine Außenwelt, noch ein Du, noch einen Leib sich gegenüber hat, anzunehmen. Der eigentliche „Gegenstand der Erkenntnis" soll nun weder bestehen in einem bewußtseinsjenseitigen Seienden noch in einem bewußtseinsimmanenten Gehalt der anschauenden Akte; vielmehr soll das, was wir „Gegenstand" nennen, auf ein „transzendentes Sollen", d. h. auf die Forderungen zurückgeführt werden, über das Bewußtseinsgegebene bestimmte Arten von Urteilen zu fällen und es in diesen Akten mit kategorialen Formen zu umkleiden. Dieser Gedanke ist von Fichte übernommen, der ja auch das „Sollen" dem Sein, das Gewissen dem Wissen, die sittliche Forderung der theoretischen Erkenntnis vorhergehen läßt. In seinem letzten Werk „System der Philosophie" (I. Band) hat Rickert nichts wesentlich Neues seinen früheren Arbeiten hinzugefügt.

Übersieht man das Ganze dieser Schule, so kommt ihr gegenüber der Marburger Philosophie nur ein zweifelloser Vorzug zu. Sie erkennt gegebene Bestände überhaupt an; sie macht nicht den Versuch, die ganze Welt in reine Denkbestimmungen aufzulösen; aber sie tut dies leider auch unter weitgehender Preisgabe der Rechte des Denkens und verfällt so in einen „Nominalismus", der sich von dem Nominalismus etwa E. Machs und der Positivisten nur der Färbung der Darstellung nach unterscheidet. In jeder anderen Hinsicht ist die Schule der Marburger Lehre weit unterlegen. An Stelle des ungemeinen Reichtums und einer bewunderungswürdigen Vielseitigkeit der Marburger Gedankenwelt treten hier einförmige schematisierende Wiederholungen von ein paar überaus ärmlichen und dürren Grundgedanken, die sich, verbunden mit der aufgeblähten, von J. G. Fichte ererbten, Icharroganz dem gesamten Universum gegenüber vergeblich bemühen, eine ganze Philosophie zu tragen. Der sogenannten „Kultur" (selbst die Religion wird hier auf ein

fadenscheiniges „Norm- und Kulturbewußtsein“ in letzter Linie zurückgeführt) wird eine Rolle und eine Bedeutung im Ganzen des Weltgetriebes zugesprochen, die ihr nicht im entferntesten zukommt. Eine Naturphilosophie ernst zu nehmender Art, eine tiefere Fundierung der Psychologie oder irgendwelche Leistungen auf diesem Gebiet besitzt die Schule überhaupt nicht und kann sie gar nicht besitzen, da sie ihren Jünger von vornherein mit tiefster Verachtung gegen die Wunder der Natur erfüllt. Natur ist hier genau wie bei Fichte im Grunde nur „Material“ für ein leeres Kulturgetue, das seinen letzten Sinn haben soll in frei in der Luft schwebenden rein formalen „Werten“ und „Geltungen“. Die falsche Meinung, es ließe sich der Wertbegriff auf ein Sollen zurückführen und „Wahr“ und „Falsch“ seien nur Werte neben anderen, ist von Meinong, dem Verfasser (siehe „Formalismus in der Ethik“, 2. Auflage), und zum Teil auch von E. Lask, der eben starb, als er die grobmaschigen Schematismen seiner Lehrer zu überwinden anfing, widerlegt worden. Es muß geradezu als ein kulturpsychologisches Problem gelten, wie diese leerste der deutschen Kantschulen in unserem Lande so starke Verbreitung finden konnte. Ich sehe seine Lösung vor allem darin, daß sie der herkömmlichen historischen Richtung in der deutschen Geschichtswissenschaft das philosophische Recht ihrer Existenz immer neu bestätigte und jedes satte Genügen an den herkömmlichen Methoden „philosophisch“ rechtfertigte; ferner darin, daß die Aneignung jener paar Formeln über Wert und Sein und generalisierende und individualisierende Betrachtung mit Ausscheidung aller echt philosophischen Probleme der Metaphysik, der Naturphilosophie, der Psychologie, der Ethik und Ästhetik nur ein Minimum von Denkarbeit kostete und doch gleichzeitig den Adepten mit dem Bewußtsein erfüllte, nun ein ganzer Philosoph zu sein. (Vgl. auch hierzu W. Windelband: „Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts“, 1909.) Weit tiefer faßte die

Probleme der Weltlehre und der Erkenntnistheorie, der Psychologie und der Geisteswissenschaften der gleichfalls von Fichte ausgegangene Hugo Münsterberg in seinen „Grundzügen der Psychologie“ und in seiner „Philosophie der Werte“. Er versuchte aus rein erkenntnistheoretischen und methodologischen Forderungen heraus (freilich überkonstruktiv und mit fichteischer Gewalttätigkeit) eine strenge Assoziationspsychologie zu versöhnen mit der Anerkennung einer primär nur gewerteten „Lebenswirklichkeit“ (der eigentlichen metaphysischen Sphäre), die nur zu gewissen methodischen Zwecken technischer Daseinsbeherrschung in einen äußeren Naturmechanismus „umgedacht“ werde. Von diesem Mechanismus müsse in der erklärenden Philosophie auch das Psychische als abhängig gedacht werden. Von ihr verschieden ist jedoch eine subjektivierende Aktpsychologie, die Grundlage der Geisteswissenschaften sei.

In einem loseren Verbande mit beiden Kantschulen stand auch Georg Simmel, der sich von einer anfänglich mehr positivistisch eingestellten Denkrichtung über die Problematik Kants hinweg schließlich zu einer „Lebensphilosophie“ durchrang, deren Ergebnis er in dem nach seinem Tode im Nachlaß erschienenen Werke „Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel“ darstellte. Der Aufsatz „Über den Tod“ ist das Tiefste und Reifste, was dieser eigenartige und weit über die deutschen Grenzen hinaus anregende Denker geschrieben hat. Auch sein Aufsatz über „Das individuelle Gesetz“, in dem er ähnlich wie Schleiermacher und der Verfasser in seiner „Ethik“ neben „allgemeingültigen moralischen Werten“ auch „individualgültige“, d. h. eine je individuell sittliche Bestimmung des Menschen darzutun sucht, hat die Ethik bedeutend gefördert. Seiner durch Bergson angeregten letzten „Lebensphilosophie“, die dunkel, unbestimmt und verworren bleibt, kann ein gleicher Beifall nicht gezollt werden.

Die vierte von Leonhard Nelson begründete Kantschule, die einen reichen Kreis von Forschern aller Disziplinen unter

sich vereinigt, hat ihre Ansichten besonders in den zahlreichen Werken ihres Begründers und in den „Abhandlungen zur Friesischen Schule" dargelegt. In scharfem Gegensatz zur „transzendentalen" Auffassung des kantischen Apriori, von dem Cohen ausging, wird hier die Lehre vertreten, daß wir nur auf dem Wege anthropologischer Selbstbesinnung mit Hilfe eines Verfahrens der Reduktion der gegebenen Wissenschaften die obersten Grundsätze der Vernunft feststellen können. Von einem „Vertrauen in die Vernunft" ausgehend, das ein rein subjektiver Akt bleibt, müssen die obersten evidenten Einsichten, nach denen wir das Gegebene in mittelbarem Denken bearbeiten, nicht „erzeugt", sondern nur als ursprünglicher Besitz unseres Geistes enthüllt werden. Die Voraussetzung dieser Schule ist die Existenz einer unmittelbar anschauenden Vernunft, deren Grundsätze teils anschaulich (mathematische Grundsätze), teils unanschaulich (z. B. Kausalprinzip) evident sind, und die durch das reduktive Verfahren weder „deduziert" noch „konstruiert", sondern allein für die Selbstbesinnung als evident enthüllt werden müssen. So muß der apriorische Besitz unseres Geistes nicht auf apriorische, sondern auf aposteriorische Weise gefunden und entdeckt werden. Eine „Erkenntnistheorie" im üblichen Sinne, sofern sie die „Möglichkeit der Erkenntnis" erst aufweisen will, ist nach Nelson ein sinnloses Unternehmen; denn nur auf Grund schon gewonnener evidenter Erkenntnis können wir anderweitige Erkenntnis einer Prüfung und Kritik unterwerfen. Von dieser an Fries anknüpfenden theoretischen Basis aus hat die Schule eine überaus rege und, wie auch derjenige, der ihr fernesteht, sagen muß, sehr wertvolle, sowohl positiv schöpferische als kritische Tätigkeit entfaltet. Sie hat die Theologie stark befruchtet (siehe Bousset und vor allem Rudolf Otto, dessen ausgezeichnetes Werk über „Das Heilige" von der Schule stark bestimmt ist). Sie hat auf dem Boden der Philosophie, der Mathematik und der exakten

Naturwissenschaft eine sehr rege Tätigkeit entfaltet; sie hat in Kronfeld einen Vertreter gefunden, der nach ihren Grundsätzen die Erkenntnislehre der Psychiatrie eingehend bearbeitet und gefördert hat. Vor allem aber hat ihr charaktervoller und geradsinniger Urheber L. Nelson auf dem Boden der Rechts- und Sozialphilosophie achtungswerte Werke hervorgebracht (siehe besonders „Die Rechtswissenschaft ohne Recht"). In überaus scharfsinniger, freilich allzusehr im Formalismus Kants steckenbleibender Art und Weise wird hier mit Reinheit und Mut die Majestät des Rechtsgedankens auf Grund evidenter Vernunfteinsichten gegen alle Verdunkelungen durch Rechtspositivismus und der in der Jurisprudenz stark herkömmlichen Machtlehre vertreten. Auch das große Werk Nelsons „Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik" ist besonders in seinen kritischen Teilen von großem Scharfsinn. Gegenüber Kant wird neben dem „Pflichtgemäßen" ein „Verdienstliches" anerkannt, und die Liebe und das Ideal der „schönen Seele" freilich mehr als ästhetischer denn als ethischer Wert in die Grundkategorien des menschlich Wertvollen eingefügt. In ihrer politischen Tendenz vertritt die Schule einen radikalen Liberalismus der geistigen Individualität, den sie gerne auch an die konfuzianische Weisheit des chinesischen Ostens anzulehnen sucht.

Überblickt man das Ganze dieser vier Kantschulen, so wird man mit Verwunderung vor der Tatsache stehen, daß die Kantianer immer noch über den Sinn der Lehre ihres Meisters streiten, und noch mehr darüber, daß so grundverschiedene Geistesarten auf demselben Boden des Kantianismus überhaupt möglich sind. Daß aus der Starrheit dieser Schulkreise heraus die Philosophie, wie wir sie oben als erstrebenswert bezeichnet hatten, hervorwachsen werde, glauben wir bei allem Wertvollen, das besonders die Marburger und die Friesschule geleistet haben, nicht. Die ungeheuren Literaturmassen, die sich in den letzten Jahrzehnten mit Interpretation, Fortführung, Neugestaltung der kantischen Philo-

sophie beschäftigt haben, stehen auf alle Fälle zu den Förderungen, welche die Philosophie durch sie erhielt, in gar keinem sinnvollen Verhältnis. Wenn man dazu erwägt, daß die Grundpositionen Kants (ich rechne dazu seinen Ausgangspunkt von der newtonschen Naturlehre, seine Lehre, das Gegebene sei nur ein „Chaos von Empfindungen" und alles, was Ordnung und Beziehung, Einheitsform und Gestalt am Gegenstand der Erfahrung sei, müsse durch funktionsgesetzlich geregelte Verstandestätigkeiten in den Gegenstand erst hineingekommen sein, ferner seine Annahme der prinzipiellen Erklärbarkeit der Natur auf Grund der Prinzipe der Mechanik) heute der schärfsten und nach meiner Meinung der strengsten Widerlegung verfallen sind, so wird man nur von einer neuen untradionalistischen Sachphilosophie — einer Philosophie, die nicht von einer historischen Autorität ausgeht, sondern höchstens retrospektiv auf Grund ihrer gewonnenen Erkenntnisse sich auch einer philosophiegeschichtlichen Tradition eingeordnet weiß, Wertvolles und Dauerndes erwarten dürfen.

Einen weit geringeren Einfluß als die kantische Philosophie übt auf die Philosophie der Gegenwart der Positivismus und sein neuester Ableger, der von den Amerikanern Peirce und W. James und dem Engländer Schiller, in gewissem Sinne auch von Fr. Nietzsche (siehe besonders „Der Wille zur Macht") angeregte, für das engere Gebiet der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie auch von Henri Bergson angenommene sogenannte „Pragmatismus" aus[1]). Der europäische Positivismus hat seinen Ursprung und Hauptsitz in Westeuropa; Bacon, D. Hume, D'Alembert, Condorcet, A. Comte, J. St. Mill, H. Spencer, Taine und Buckle waren seine bedeutendsten geistigen Väter. In der gegenwärtigen deutschen Philosophie hat er so wenig wie in der deutschen Philosophie überhaupt eine allseitige, alle Gebiete der

[1]) W. James: „Der Pragmatismus (Philosophisch-Soziologische Bücherei Bd. 1; F. C. S. Schillers „Humanismus" (derselben Sammlung, Bd. 25; ferner W. James: „Das pluralistische Universum", übersetzt von J. Goldstein (Bd. 33).

Philosophie umfassende Vertretung gefunden. Als strengere Positivisten können unter den Älteren für die Erkenntnistheorie nur E. Mach und Avenarius, in der unmittelbaren Gegenwart der aus der Psychiatrie zur Philosophie gekommene selbständige und originelle Forscher Theodor Ziehen gelten. Eine größere Anzahl von Forschern sind stärker von ihm beeinflußt, so z. B. der kürzlich verstorbene Benno Erdmann (siehe besonders seine „Logik", I. Band, 2. Auflage). In seinen älteren Arbeiten ist auch A. Riehl, ferner Hans Cornelius, der Humesche und Machsche Gedankengänge mit Kants Erfahrungstheorie eigenartig verquickt hat (siehe Cornelius: „Transzendentale Systematik", 1916), vom Positivismus bestimmt. Als ein dem Pragmatismus, freilich mit mehr Nietzschescher als angelsächsischer Färbung, näherstehendes Werk muß die „Philosophie des Als-ob" von H. Vaihinger angesehen werden. Unter den jüngsten Erkenntnistheoretikern steht Moritz Schlick („Allgemeine Erkenntnislehre", 1918) freilich mit realistischem Einschlag dem Positivismus vermöge seines extremen Nominalismus (Erkennen sei nur „eindeutiges Bezeichnen und Ordnen der Gegenstände") nahe. In der Ethik und Religionsphilosophie lehrte Jodl einen monistisch modifizierten Positivismus. In der Soziologie und Geschichtsphilosophie steht ihm Müller-Lyer, L. von Wiese, W. Jerusalem (siehe „Die Phasen der Kultur", „Einleitung in die Philosophie") und R. Goldscheid nahe. Die wesentlichste Basis des deutschen Positivismus ist eine sensualistische Erkenntnistheorie und ein Versuch, die Denkkategorien psychologisch oder soziologisch geschichtlich herzuleiten. Die Auffassung, daß die kategorialen Formen nicht Seinsformen, die Denkgesetze nicht Seinsgesetze seien, teilt der Positivismus mit den Kantianern. Während aber jene die apriorische Struktur unseres Denkens nur auffinden oder, wie die Marburger, immer neu aus ursprünglicher Denkfunktion rein erzeugen wollen, bemüht sich der Positivismus nach humeschem Muster, sie auf dem Boden einer beschrei-

benden (oder bei manchen selbst genetischen) Psychologie und Soziologie zu verstehen. Die sensualistische Auffassung, daß der gesamte Inhalt der natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrung auf Sensationen und deren Residuen, resp. auf die Verknüpfung dieser Residuen nach den Assoziationsgesetzen zurückführbar sei, das Denken aber auf Zeichengebung und Abfolge ähnlicher Vorstellungsbilder in letzter Linie beruhe, macht die eigentliche erkenntnistheoretische These des Positivismus aus. Ihr entspricht dann die Forderung, aus der Wissenschaft alles das auszuscheiden, was über aufweisbare Empfindungselemente und über die Funktionalbeziehungen von deren Komplexen hinausgehe. Jeder asensuelle und übersensuelle ursprüngliche Bestand im Gegebenen der Erfahrung, der nur durch ein ursprüngliches, von Bildern nicht ableitbares eigengesetzmäßiges Denken (oder andere geistige Funktionen, wie Intuition, kognitives Fühlen usw.) zu erfassen wäre, wird bestritten. Alle „Substanzen" und „Kräfte" und alle sinnlich nicht aufweisbaren Inhalte und Realsetzungen solcher müssen aus der Wissenschaft in letzter Linie ausgeschieden werden: sofern man aber mit Substanz- und Kraftbegriffen in ihr operiert, kommt diesen Operationen genau so wie den in der Wissenschaft verwandten allgemeinen Begriffen und Gesetzen nur die ökonomische Bedeutung zu, mit Bildvorstellungen zu sparen („Prinzip der Denkökonomie"). Mit dieser Auffassung verbindet sich eine streng nominalistische Lehre vom begrifflichen Denken, die in Deutschland am schärfsten durch H. Cornelius („Einleitung in die Psychologie"), E. von Aster und neuerdings von Schlick durchgeführt worden ist (zur Kritik dieser Lehre vergleiche E. Husserl: „Logische Untersuchungen", Band 2). In der Realitätsfrage hat sich der deutsche Positivismus (mit Ausnahme von Schlick) im Unterschied von jenem Spencers im wesentlichen ablehnend verhalten. Die Existenz der Welt ist ihm nur der „geordnete Inbegriff ihrer Wahrnehmungsmöglichkeiten". Avenarius

hatte die Gegenstände, Bewußtsein, Seele, Ich auf eine ursprüngliche Täuschung zurückgeführt, die durch Introjektion eines Umgebungsbestandteils (z. B. wahrgenommener Baum) in den Mitmenschen (als „immaterielles Abbild" des Baumes) und erst sekundär auch in das erkennende Ausgangssubjekt noch einmal „hineinverlegt" worden sei (s. Avenarius: „Der natürliche Weltbegriff"). E. Mach, der mehr von idealistischer Seite her kam, nahm letzte qualitive Seinselemente an (blau, rot, hart, Ton usw.), die, wenn sie in ihrem gegenseitigen Zusammenhang und in den Abhängigkeiten ihrer möglichen Komplexveränderungen untereinander betrachtet werden, „Natur" heißen; „Empfindungen" aber, wenn sie und ihre Komplexänderungen betrachtet werden in Abhängigkeit von den physiologischen Vorgängen des Organismus. Auch das „Ich" ist ihm nur ein solcher relativ konstanter Komplex von Seinselementen. Eine vorzügliche Kritik dieser „Ich"-lehre gibt K. Österreich in seinem Buch „Phänomenologie des Ich". Der Unterschied von Psychisch und Physisch soll hiernach kein Unterschied der Materie und der Gegenstände sein, sondern nur ein Unterschied in der Betrachtung der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Seinselementen. Mach hat diese Lehre in seinen großen Werken zur Geschichte der Naturwissenschaft (Geschichte der Mechanik, des Satzes von der Erhaltung der Arbeit, der Wärmelehre) und in seinem letzten, sehr wertvollen und lehrreichen Werke „Erkenntnis und Irrtum" auch geschichtlich zu unterbauen gesucht. Die moderne mechanische Naturansicht hat nach seiner Meinung nur in dem historischen Zufall ihren Grund, daß man die Bewegungserscheinungen fester Körper zeitlich zuerst studierte (Galilei), um dann, nach dem Prinzip: Erklären heiße nur „relativ Unbekanntes auf zuvor Bekanntes" zurückzuführen, auch die übrigen Naturerscheinungen auf Bewegungsgesetze fester Dinge zurückzuführen. Tatsächlich aber bestehe kein Seinsunterschied zwischen „primären" und „sekundären" Qualitäten. Besonders die Be-

deutung denkökonomischer Analogien und Bilder für den wissenschaftlichen Fortschritt hob er nach dem Vorgang englischer Physiker (Maxwell, Lord Kelorn, Clifford) in seinen geschichtlichen Werken und in „Erkenntnis und Irrtum" stark hervor. Aber alle diese „Bilder" müssen zugunsten strenger, rein mathematisch formulierter Funktionsgesetze eines Tages wieder aus der Wissenschaft ausgeschieden werden, wenn sie den neuen Beobachtungen nicht mehr genügen. Auch der modernen Relativitätstheorie Einsteins hat E. Mach durch seine Kritik Newtons, besonders seiner Lehre von der absoluten Bewegung vorgearbeitet (siehe Geschichte der Mechanik). Diese Auffassung der Arbeit der Naturwissenschaft ist in neuester Zeit von Planck („Einheit des physikalischen Weltbildes"), Stumpf, Külpe, ferner von allen realistischen und kantischen Schulen mit Recht scharf bekämpft worden (siehe besonders C. Stumpfs Akademieabhandlung: „Zur Einteilung der Wissenschaften", 1906). Vor allem aber war es Ed. Husserl, der die nominalistischen Begriffstheorien des Positivismus in den „Logischen Untersuchungen", Band 2, einer überaus einschneidenden Kritik unterzog. Die ernstesten Versuche, die Gegner des Nominalismus und Sensualismus, die heute den Positivismus immer mehr zurückgedrängt haben, zu widerlegen, haben von diesem Standort aus Ziehen in seiner „Psychophysiologischen Erkenntnistheorie" und seinem kürzlich erschienenen sehr wertvollen „Lehrbuch der Logik" (1920) und E. von Aster unternommen. Daß es ihnen aber geglückt sei, die positivistischen Positionen zu halten, glauben wir nicht. Der schärfste Gegner ist dem Positivismus neuerdings entstanden in der „Phänomenologie", obzwar diese Denkrichtung mit ihm das Gemeinsame hat, den Aufweis aller Begriffe in letztfundierenden Anschauungsgegebenheiten zu fordern. Aber eben dabei erwies es sich, daß der Gehalt des originär Anschaubaren unvergleichlich reicher ist als dasjenige, was durch sensuelle Inhalte und ihr Derivate (und

deren fernere psychische Verarbeitung) an ihm deckbar sein mag. Zu welchen gewagten Annahmen und immer verwickelter werdenden Hypothesen der Positivismus greifen muß, um seine Lehre durchzuführen, zeigt auch das letzte scharfsinnige Werk Benno Erdmanns über „Grundzüge der Reproduktionspsychologie" (1920).

Wenn der Positivismus im Erkennen nur ein zweckmäßiges Bezeichnen gegebener Sachen sieht, so geht der Pragmatismus von einer etwas anderen Auffassung aus. Er behauptet, daß alles Erkennen nur die Bedeutung habe, ein Bild der Dinge zu geben, so geartet, daß seine „Folgen" uns zu Handlungen führen, die bestimmte praktische Bedürfnisse befriedigen. Der „Sinn" eines Gedankens falle zusammen mit dem Inbegriff aller möglichen praktischen Verhaltungsweisen, die er „leiten" und „führen" könne; und „wahr" sei ein Gedankengebilde dann, wenn diese Reaktionen gattungsnützlich seien und uns in der praktischen Beherrschung der Dinge weiterführen. Peirces „Erkenntnis" wird hier ähnlich wie bei den Marburgern selbst zu einem „Formen" und „Gestalten" einer zunächst völlig indifferenten chaotischen Masse von Gegebenheiten (James, Schiller). Der letzte Beweis z. B. für den Wahrheitswert der Naturwissenschaft ist die Macht, die sie uns über die Natur gibt, also Technik und Industrie; die Arbeit an den Dingen gehe überall der Erkenntnis vorher und die Erkenntnis zeige in letzter Linie nur die Regeln auf, nach denen unsere Bearbeitung der Welt praktisch reüssiere. In Deutschland ist diese völlig unhaltbare, allen Wahrheitsernst untergrabende amerikanistische Theorie — besonders widerlich, wenn sie zur Rechtfertigung des Daseins Gottes und der Religion angewandt wird, wie sie in W. James' „Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung" — mit einer eigenartigen Modifikation, die von Nietzsche herrührt (siehe besonders „Wille zur Macht"), von Hans Vaihinger vertreten wurde. Die „Modifikation" besteht in folgendem: Während die angelsächsische

Theorie des „Pragmatismus" die Lautverbindung „wahr" geradezu als „praktisch brauchbar" definiert, hält Vaihinger im Grunde den alten Wahrheitsbegriff fest, schränkt aber das unmittelbar „Wahre" ein auf das, was an einer Wortintention nur in reinen Empfindungen gedeckt ist. Alles, was darüber hinausragt — seien es Kategorien, Grenzbegriffe (z. B. ideales Gas, Adam Smiths „eigensüchtiges Wirtschaftssubjekt" usw.), seien es unanschauliche theoretische Setzungen (z. B. Äther, aber auch Gott, unsterbliche Seele), das heißt das denkbar Verschiedenartigste und logisch Verschiedenwertigste — faßt Vaihinger unter den Begriff „Fiktion" zusammen; so ergibt sich in letzter Linie die Lehre, daß die Fiktion sozusagen der tragende Grund und Sinn der Welt selber sei, und daß zwischen Erkenntnis und Dichtung (Vaihinger war von A. Lange ausgegangen und erweitert im Grunde nur dessen an Fr. Schillers philosophischen Gedichten gewonnene „Begriffsdichtungs"gedanken von der Metaphysik auch auf die exakte Wissenschaft) im letzten Grunde nur der einzige Unterschied sei, daß die eine Fiktion praktisch brauchbar sei, die andere nicht und nur der Betrachtung und dem ästhetischen Genusse diene. Dazu trat, wie gesagt, der Einfluß Nietzsches. Dies ist der einzige konstatierbare Einfluß, den Nietzsche, der ja auch den „Wert der Wahrheit" in Frage gezogen hatte (siehe schon „Unzeitgemäße Betrachtungen") und im Willen zur Wahrheit nur eine Abart des „Willens zur Macht" sah, auf die rein theoretische Philosophie in Deutschland ausgeübt hat. In einzelnen wissenschaftstheoretischen Ausführungen ist Vaihingers Werk sehr anregend. Die Art, wie es die bekannten kantischen Als-ob-Wendungen und insbesondere die religionsphilosophische Postulatenlehre Kants interpretiert, halten wir mit W. Windelband für historisch grundirrig. Nach unserer Meinung haben diese Wendungen (z. B. man solle auf den kategorischen Imperativ hören, „als ob" er ein göttliches Gebot wäre) nur den Sinn, die sittlich praktische Motivierung der Real-

setzung Gottes von Motivierung durch theoretische Begründung scharf zu unterscheiden. Die Realsetzung selbst ist aber auf diesem Wege bei Kant genau so ernst gemeint wie die Realsetzungen durch theoretische Erkenntnis; ja noch ernster — nämlich im Sinne von metaphysischer, nicht nur empirischer Realität; der Gedanke der „Fiktion" oder gar bewußter Fiktion liegt unseres Erachtens Kant völlig fern. Als Ganzes stellt nach unserer Meinung das Werk Vaihingers den größten Mißgriff dar, den die deutsche Philosophie in den letzten Jahrzehnten getan hat. Um so interessanter ist seine starke Verbreitung — ein wenig erfreulicher Ausdruck für die Mentalität weiter Kreise.

Den neukantischen und positivistischen Schulen hat sich in den letzten Jahren eine im Wachsen befindliche realistische erkenntnistheoretische Richtung entgegengestellt, die zugleich den Übergang bildet zu einer Reihe höchst bedeutsamer Versuche der Wiedererweckung der Metaphysik (siehe dazu Peter Wust: „Die Auferstehung der Metaphysik"). Diese Erscheinung ist nicht nur auf Deutschland beschränkt; auch in Frankreich, England und Amerika sieht sich der erkenntnistheoretische Idealismus und der positivistische Sensualismus immer mehr in den Hintergrund gedrängt. (Vgl. dazu K. Oesterreich: „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart".) Die neurealistischen Richtungen (einen Übergang zu ihnen bilden Riehl, Volkelt und E. v. Hartmann) gehen in ihrer Art der Begründung des Realismus freilich noch weit auseinander. Im großen ganzen lassen sich unterscheiden die Formen des altscholastischen Realismus, des kritischen Realismus und des intuitiven und voluntativen Realismus. Gerade die historisch älteste dieser realistischen Formen, der scholastische Realismus, gewinnt in gewissem Sinne gegenwärtig wieder neues Interesse. Wie ich schon sagte, ist es ein eigentümliches Zeichen der letzten Philosophie, daß überhaupt die scholastische Philosophie in

lebendigen Denkverkehr mit der modernen Philosophie getreten ist. Ein Grund dafür ist, daß die moderne Philosophie auf ganz verschiedenen Punkten rein aus sich selbst heraus auf manche scholastische Positionen gekommen ist. So gleicht z. B. der Versuch Bergsons, in seinem Buche „Gedächtnis und Materie“ zu zeigen, wie ein ursprünglich unmittelbar gegebenes Sein in die Menschenerfahrung erst eingeht, um in ihr nach einer Reihe von Richtungen deformiert zu werden; gleichen ferner die amerikanischen neurealistischen Versuche (F. J. E. Woodbridge, E. B. Mc Gilvary u. a.) methodisch dem altscholastischen Vorgehen, die Erkenntnis ihrem Wesen nach auf ein Seinsverhältnis, d. h. die Teilnahme eines Seienden an einem anderen, zurückzuführen. Bergsons und anderer Versuche (auch Meinong und H. Schwarz in seinem Buche „Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen“ wären hier zu nennen), die Lehre von der Objektivität der Sinnesqualitäten wieder neu zu begründen, haben gleichfalls erkenntnistheoretisch in die Nähe der scholastischen Positionen geführt. H. Driesch kam durch seine modifizierte Wiedereinführung des aristotelischen Entelechiebegriffs in der Bearbeitung der Probleme des organischen Lebens gleichfalls der Scholastik weit entgegen. Andererseits hat die scholastische Philosophie in den letzten Jahren auch in unserem Lande Vertreter gefunden, die es wohl verstanden, sich der modernen Probleme von ihrem Standort aus scharfsinnig zu bemächtigen. Abgesehen von den neuen Erschließungen und Interpretationen bisher unbekannter Teile der mittelalterlichen Philosophie, die wir an erster Stelle Grabmann (siehe besonders seine höchst wertvolle „Geschichte der scholastischen Methode“ und seine Neueditionen) und den Forschungen Baeumkers und Baumgartens und dieser beider Schüler verdanken, sind auch selbständigere systematische Denker auf scholastischem Boden neuerdings hervorgetreten, so z. B. der verdiente E. L. Fischer, ferner Lehmen und besonders J. Geyser, der

in seinen der Psychologie, der Logik, der Erkenntnistheorie und der Metaphysik gewidmeten Arbeiten, ferner in seinem Buche über Husserl und eine Verknüpfung („Neue und alte Wege der Philosophie") der scholastischen Lehre mit der modernen Philosophie anstrebt. Das große psychologische Sammelwerk von Fröbes und die Arbeiten des aus der Külpeschen Schule hervorgegangenen Experimentalpsychologen Lindworsky (besonders „Das schlußfolgernde Denken", 1916, „Experimentelle Psychologie", 1921) haben ferner die scholastischen Positionen mit der ganzen Experimentalpsychologie eng verknüpft. In erkenntnistheoretischer Hinsicht sind freilich die Neuscholastiker in Deutschland mehr dem sogenannten „kritischen Realismus", der eine reale Welt erst mittels schließender Denkakte gewinnen will, zugeneigt, als dem altscholastischen Standpunkt, der schon in der Sinneswahrnehmung eine unmittelbare Erfassung realer Gegenstände erblickt und der überdies auf das Problem der modernen Philosophie: „Wie kommen wir zu einer realen Außenwelt?" von seinem Ausgangspunkte im Grunde gar nicht kommen *kann*, da er im Gegensatz zur modernen Philosophie (seit Descartes) von der primären Gegebenheit eines Seienden ausgeht und von ihm auch erst durch die Scheidung das ens reale vom ens intentionale die Möglichkeit von Bewußtsein und Erkenntnis verständlich machen möchte. Aber auch der altscholastische Realismus hat gegenwärtig eine alle wesentlichen Tatsachen der Sinnesphysiologie und Sinnespsychologie und alle bisher für die sogenannte sekundäre Natur aller oder einiger Sinnesqualitäten vorgebrachten Argumente berücksichtigende, sehr scharfsinnige und beachtenswerte Darstellung gefunden in Josef Gredts beiden Büchern: „De cognitione sensuum externorum", Rom 1913, und in deutscher Sprache in dem kürzlich erschienenen „Unsere Außenwelt, eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert unserer Sinneserkenntnis" (1921). Der vom Verfasser vertretenen realistisch gerichteten Phänomenologie ist

trotz verschiedenen Ausgangspunktes der Standpunkt Gredts, nach dem auch der kritische Realismus, wenn er einmal die Gegenständlichkeit und Realität der unmittelbaren Sinneserkenntnis leugnet, notwendig in die Konsequenzen des vollständigen Idealismus getrieben werde, ähnlicher als der sogenannte „kritische Realismus" vieler Neuscholastiker (z. B. Mercier, Hertling und Geyser). Schon Otto Liebmann hatte einmal bemerkt, daß alle Ergebnisse der Naturforschung im Begriffssystem der aristotelischen Metaphysik und Erkenntnislehre Platz hätten. Und in der Tat ist es ein großes Vorurteil, zu meinen, die Fortschritte einer ihrer Grenzen eingedenken positiven Wissenschaft könnten ohne Zuhilfenahme rein philosophischer Wesenuntersuchungen über metaphysische und erkenntnistheoretische Fragen überhaupt etwas Letztes entscheiden. Der ausgezeichnete französische mathematische Physiker und Historiker der theoretischen Physik, Pierre Duhem (sein Werk: „Geschichte der physikalischen Theorien", ist mit einer Vorrede von E. Mach auch in deutscher Sprache erschienen), hat Liebmanns Gedanken gewissermaßen in großem Maßstabe ausgeführt. Duhem suchte zu zeigen, daß gerade bei einer strengen mathematischen Formalisierung der theoretischen Physik die aristotelische Metaphysik mit der modernen Physik wohl vereinbar sei. Er hat stark auf den auch philosophisch bei uns wirksamen französischen Mathematiker H. Poincaré gewirkt („Wissenschaft und Hypothese", „Der Wert der Wissenschaft"), ist aber, mit ihm verglichen, der weitaus tiefere erkenntnistheoretische Denker.

Den kritischen Realismus haben mit sehr verschiedenartiger Begründung in neuester Zeit eine große Reihe von deutschen Forschern neu zu begründen gesucht. Es seien hier genannt B. Erdmann, Meinong, Stumpf, Dürr, Oesterreich, Messer, Störring, Freytag, Schlick, Becher, Troeltsch und vor allem O. Külpe in seinem zweibändigen (der zweite Band ist 1920 aus dem Nachlaß von Messer herausgegeben wor-

den) Werke „Die Realisierung, ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften“; ein dritter Band steht noch in Aussicht. Der Külpesche Versuch ist ohne Zweifel der ausgedehnteste, eingehendste und strengste, der seitens der kritischen Realisten zur Begründung ihrer These unternommen worden ist. Külpe gliedert die Hauptfrage in vier Unterfragen, deren Beantwortung er je einen Band widmen wollte: 1. Ist eine Setzung von Realem möglich? 2. Wie ist eine Setzung von Realem möglich? 3. Ist eine Bestimmung von Realem möglich? 4. Wie ist eine Bestimmung von Realem möglich? Nach einer ausgezeichneten und tiefdringenden kritischen Durchmusterung und Widerlegung der verschiedenen Formen des erkenntnistheoretischen Idealismus und positivistischen „Wirklichkeitsstandpunktes“ im ersten Band untersucht Külpe im zweiten Band die in der Wahrnehmung und die in rationalen Grundsätzen und ihrer denkenden Anwendung gelegenen Gründe und endlich die „gemischten Gründe“ für die Setzung einer Realität. Die Prüfung der sechs rationalen Gründe ergibt deren Insuffizienz. Man kann weder von der induktiven Regelmäßigkeitsvoraussetzung (wie z. B. Becher), noch durch Schluß auf eine transzendente Ursache unserer Wahrnehmung, noch vom Ich auf ein vermeintlich begrifflich notwendig dazugehöriges Nichtich, noch von der bloßen (gegen Berkeley und W. Schuppe festgehaltenen) Widerspruchslosigkeit des Gedankens einer bewußtseinsunabhängigen Welt, noch vor dem Transzendenzbewußtsein unserer Denkakte (z. B. auch Erinnerungsakte) aus (wie es W. Freytag versuchte), noch von der ökonomischen Zweckmäßigkeit der Annahme einer realen Außenwelt auf deren Existenz schließen. Auch die in der Wahrnehmung im Unterschiede zu den „Vorstellungen“ gelegenen immanenten Merkmale lassen nicht ohne weiteres eine reale Welt annehmen (wie es der altscholastische Realismus will); erst die „gemischten Gründe“ sollen zum Ziel führen. Die Außenwelt müsse gesetzt werden: erstens als „Bedingung des von dem

psychophysischen Subjekt in der Wahrnehmung Unabhängigen und als das Substrat der vorgefundenen selbständigen Gesetzlichkeit der Wahrnehmungen". Külpes Versuch bezieht sich nicht nur auf die Realität der Natursetzung, sondern umfaßt auch das Problem einer von der Beschreibung der Bewußtseinserlebnisse verschiedenen Realpsychologie, ferner auch das Problem der Realität des Vergangenheits- und Fremdbewußtseins und damit auch des Realitätsproblems in den Geisteswissenschaften. Wie immer man zu Külpes Werk im einzelnen stehen mag (der Verfasser kann sich nicht überzeugen, daß, wenn weder in der Wahrnehmung für sich noch im Denken für sich Gründe zur Annahme einer realen Welt gelegen sind, sie in einer bloßen „Mischung" beider Momente gelegen sein könne), so verdient die ausgezeichnete Arbeit des vortrefflichen, für die Wissenschaft viel zu früh heimgegangenen Forschers doch die allerernsteste Beachtung und Würdigung.

Der Richtung des intuitiven Realismus ist zuzuzählen vor allem die auch in Deutschland stark wirksame Philosophie H. Bergsons, ferner der in dem Buche „Die Grundlegung des Intuitivismus" niedergelegte Standpunkt des beachtenswerten russischen Philosophen Losskij. Obgleich der Realismus in der Weise dieser beiden Forscher aus dem Grunde nicht durchführbar sein dürfte, da uns Intuition, soweit es eine solche neben mittelbarem Denken und Sinneswahrnehmung gibt, nur daseinsfreies Wesen (und Wesenszusammenhänge) geben kann, verdienen doch auch ihre Lehren ernstlichste Beachtung. Für die Existenz des fremden Bewußtseins überhaupt ohne Existenzsetzung eines bestimmten so oder anders beschaffenen Ichs nahmen neuerdings auch Scheler (siehe „Formalismus in der Ethik" und sein Buch „Über Sympathiegefühle", Anhang) und in etwas anders gefärbter Weise J. Volkelt (siehe sein Buch „Über das ästhetische Bewußtsein") intuitive Evidenz in Anspruch. Für die Begründung einer Realpsychologie

traten außer Külpe auch ein Scheler (siehe „Idole der Selbsterkenntnis“ in „Abhandlungen und Aufsätze“), M. Geiger und H. Driesch („Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität“, 1921).

Die Richtung des voluntativen Realismus ist vor allem — ich sehe hier ab von ihren historischen Vorformen bei Maine de Biran, Bouterweek und Schopenhauer — in neuester Zeit in einer Akademieabhandlung von Dilthey, Frischeisen-Köhler (siehe „Wissenschaft und Wirklichkeit“, 1912), Scheler und E. Jaensch („Über die Wahrnehmung des Raumes“, Anhang) vertreten worden. Nach dieser Auffassung führt erst das unmittelbare Widerstandserlebnis irgendwelcher Gegenstände als wirklicher und möglicher „Widerstände“ zur Setzung einer Realität überhaupt. Erst die Zuweisung eines in seinem Sosein schon bestimmten Gegenstandes in die zuvor schon gegebene Sphäre des Realen ist von der Einreihbarkeit des Gegenstandes in gesetzliche Beziehungszusammenhänge (je nach dem Wesen der Gegenstände verschiedener Artung) abhängig. Analog sind nach Scheler die fünf Sphären: „Außenwelt“, „Innenwelt“, „Leib“, „Fremdbewußtsein“, „Gottheit“, in die ein bestimmtes Reales hineingesetzt wird, als Sphären jedem endlichen Bewußtsein „vor“ jeder bestimmten Erfüllung mit Inhalten unmittelbar anschaulich gegeben.

Dem Denken kommt nur die Rolle zu, die Daseinsbestimmung einer bestimmten Realität vorzunehmen, soweit solche über die unmittelbare Erfahrung hinausgeht.

Viel zu wenig beachtet ist nach Meinung des Verfassers innerhalb der engeren Philosophenkreise die ungemeine Befruchtung, die für alle Gebiete der Philosophie von der gegenwärtigen Psychologie mit Einschluß der Experimentalpsychologie auszugehen vermöchte, wenn ein tieferes Verständnis und eine größere gegenseitige Beachtung ihrer Arbeiten zwischen Philosophen und Psychologen stattfände. Dieselbe Forderung stellten neuerdings E. Jaensch, Krüger,

Marbe, ferner die Schulen von C. Stumpf und Külpe. Die moderne Psychologie begann ihr Werk mit einseitiger Untersuchung der Empfindungstatsachen und mit Problemen der Größenmessung. Da diese Art der älteren Experimentalpsychologie sich bald eine Reihe philosophischer Lehrstühle anzueignen wußte, entstand in den engeren Philosophenkreisen ein gewisser Ärger und, damit verbunden, auch eine weitgehende Nichtbeachtung ihrer Arbeiten. Man sagte: Diese neue Psychologie ist eine Spezialdisziplin der Naturwissenschaft; sie sei der Medizin und Sinnespsychologie zuzuweisen und habe mit Philosophie gar nichts zu tun oder doch nicht mehr wie irgendeine andere Spezialwissenschaft; darum gebührten ihr auch keine philosophischen Lehrstühle. Am schärfsten und im anmaßendsten Tone haben die Vertreter der Südwestdeutschen Schule dieser Meinung häufig Ausdruck gegeben. (Vgl. hierzu die treffenden Schilderungen dieser Dinge bei Fr. Krüger, „Über Entwicklungspsychologie", 1918.) Die zeitweise Herrschaft einer sogenannten „Psychologie ohne Seele" und einer strengen sensitivistischen und assoziationspsychologischen Auffassung der seelischen Tatsachen (die z. B. noch wesentliche Grundlage ist den in der Einzelbeobachtung ausgezeichneten Arbeiten über „Das Gedächtnis" von G. E. Müller in seinem großen Werke über „Das Gedächtnis") schien eine Zeitlang dieser Haltung neue Gründe zuzuführen. Dazu blieben die langwierigen, philosophischen Streitigkeiten über „psychophysischen Parallelismus" und „Wechselwirkung", die nur von allgemeinsten „Prinzipien", sei es der Erkenntnistheorie, sei es neugefundener physikalischer Wahrheiten ausgingen, (z. B. Vereinbarkeit des seit den Arbeiten von Rubner und Atwater auch für den organischen Austausch von Nahrung und Arbeit nachgewiesenen Satzes von der Energieerhaltung mit einer psychophysischen Wechselwirkung) nicht nur überaus unfruchtbar, sondern, was noch weit schlimmer war, ohne jeden fühlbaren Anschluß an die Tatsachenforschung

der empirischen und experimentellen Psychologie. Nun haben sich aber diese Verhältnisse mit der Zeit so grundsätzlich und tief gewandelt, daß die antipsychologische Haltung vieler Philosophen jeder sinnvollen Grundlage entbehrt. Der sogenannte „Psychologismus", der für die Philosophie eine Zeitlang eine Gefahr scheinen mochte, ist heute grundsätzlich abgetan. Die Entwicklung zeigte ferner, daß, wie auch B. Erdmann in seiner „Reproduktionspsychologie" treffend betont hat, eine wirklich vollständige Ablösung der Psychologie von der Philosophie gar nicht möglich ist. Selbst bei den elementarsten Untersuchungen über Empfindungstatsachen (siehe z. B. den besonders von Köhler geförderten Streit über die Existenz „unbemerkter Empfindungen"), ferner in allen Fragen, welche nicht aufeinander zurückführbaren Grundarten seelischer Verknüpfungen es überhaupt gebe, läßt sich die Philosophie gar nicht ausschalten. Auch die Meinung, es ließe sich eine empirische Psychologie errichten ohne bestimmte, erkenntnistheoretische oder metaphysische Überzeugungen über das „Ich", und sein reales Substrat hat sich gerade durch die Arbeiten der gegenwärtigen Philosophie und Psychologie als ganz falsch erwiesen. Die „Psychologie ohne Seele" gehört heute bereits der Geschichte an und nicht minder die Herrschaft der Meinung, die Psychologie könne sich mit der Schilderung bloßer Bewußtseinserscheinungen begnügen, und es könne zwischen diesen selbst ein reales kausales Band aufgefunden werden. Da ferner die moderne Psychologie sich längst von der einseitigen Empfindungsforschung abgewandt hat und mit unter Anregung der Husserlschen logischen Arbeiten sich der experimentell unterstützten systematischen Selbstbeobachtung (bei der nicht der Versuchsleiter, sondern die psychologisch geschulte Versuchsperson die psychologische Beobachtung und Erkenntnis vollzieht im Gegensatz etwa zu bloßen sogenannten Reaktionsversuchen) auch der höheren psychischen Funktionen des Wollens (N. Ach, Lind-

worsky) und des Denkens (Külpe, Bühler, Störring, Lindworsky, Selz, Grünbaum) zugewandt hat, besteht nicht der mindeste Grund mehr, die Experimentalpsychologie etwa der Sinnespsychologie oder der Medizin oder überhaupt der „Naturwissenschaft" zuzuweisen. Die von Dilthey, ferner von der Phänomenologie und von K. Jaspers (siehe seine „Psychopathologie" und sein neuestes Werk über „Psychologie der Weltanschauungen") auch mit in die Psychiatrie hineingetragene Frage, wie sich die „Sinnzusammenhänge" des Seelenlebens von den „psychophysischen Kausalzusammenhängen" unterscheiden, und welche der beiden Arten von Psychologie (verstehende oder erklärende Psychologie) Grundlage für die Geisteswissenschaften sei, hat die Psychologie wieder in allerengste Verbindung mit der Philosophie geführt. Die von Chr. Ehrenfels und Cornelius auf dem Boden einer philosophischen Psychologie angeregten Probleme einer autonomen Gestaltgesetzlichkeit der ursprünglichsten psychischen Gegebenheiten sind von Külpe, Bühler, Wertheimer, Koffka, Benussi, Gelb, Köhler und anderen in überaus wertvollen und für die Philosophie überaus wichtigen experimentellen Arbeiten so intensiv gefördert worden, daß die Philosophie sehr übel daran täte, wollte sie sich um diese Dinge nicht ernsthaft kümmern. Wie sehr die hier neuaufgedeckten Tatsachen und Probleme auch für die philosophische Klärung des Problems von Körper und Seele wichtig sind, zeigt die auf seinen Bewegungsarbeiten ursprünglich fußende neue Theorie von Wertheimer, daß als gehirnphysiologische Grundlage auch jeder einfachsten Wahrnehmung (die stets durch einen Aufmerksamkeitsfaktor mitbedingt und, nach ihrem Inhalt hin betrachtet, nie bloß „reine Empfindung", sondern immer schon „Gestalt" ist), ein sogenannter „Querprozeß" zwischen den gereizten Nervenenden der Gehirnrinde notwendig sei. Als eine neue sehr zu begrüßende Sammelstelle der neuen gestaltpsychologischen Richtung erscheint jetzt die eben gegründete Zeitschrift

„Psychologische Forschung“ (Springer 1921), besonders von Koffka, Köhler, Wertheimer, Goldstein, Gruhle, Köhler, der den Fragen der Relations- und Gestalterfassung auch auf dem Boden der Tierpsychologie in seinen auf der Station von Teneriffa gemachten optischen Versuchen an Affen nachgegangen ist (Schriften der Preußischen Akademie, Jahrgang 1915 und 1918 physik.-math. Klasse). Köhler hat durch sein neuestes Buch über „Physische Gestalten“ (1921) das Wertheimersche Problem einem höchst bedeutsamen und für die gesamte Naturphilosophie wichtigen Zusammenhang eingereiht, indem er auch auf rein physikalischem Boden (Elektrostatik) nach einer selbständigen Gestaltgesetzlichkeit (die sich in summenhafte Kausalität nicht auflösen läßt) Analogien für die psychischen Gestalten aufsuchte. Endlich ist seit Brentanos „Psychologie vom empirischen Standpunkt“ das insbesondere von E. Husserl und Karl Stumpf „Erscheinungen und Funktionen“ (1906) neu aufgegriffene Problem entstanden, ob und wie weit Akte und Funktionen eine von den „Erscheinungen“ unabhängige variable Natur und Gesetzmäßigkeit besitzen und eine ganz neue Richtung der „Psychologie“, die sogenannte Aktpsychologie, hat sich an diese Arbeiten angeschlossen. T. Konstantin Oesterreich hat sich in seinem grundlegenden Werke zur „Phänomenologie des Ich“ ihr angeschlossen. Es gibt nach meiner Meinung kein wichtigeres und dringlicheres Desiderat für die künftige Philosophie und Psychologie als eine eingehende philosophische Durchleuchtung der durch die Resultate der verschiedenen psychologischen Disziplinen gewonnenen Tatsachenerkenntnisse. Der Verfasser hat es sich mit zu einer Hauptaufgabe gesetzt, in einer Arbeit, die er unter der Feder hat, diese Dinge zu fördern. Endlich verdienen auch neue Zweige, die in den letzten Jahren aus der Psychologie hervorgewachsen sind, genaue philosophische Beachtung. So die Pathopsychologie, die durch den Krieg (Kopfschüsse und Gehirnverletzungen) mächtig gefördert wurde,

die neuere Tierpsychologie, die von W. Stern angebahnte differentielle Psychologie, die zukunftsreiche „Entwicklungspsychologie" Krügers, nicht minder auch die Religionspsychologie und die erst neuerdings besonders von Oesterreich, Dessoir, Driesch endlich auch in Deutschland aufgegriffenen Tatsachen und Probleme der Parapsychologie, d. h. der Psychologie der sogenannten okkulten Phänomene (siehe dazu besonders Oesterreich: „Probleme der Parapsychologie" und sein Buch über „Besessenheit", ferner Max Dessoir: „Das Jenseits der Seele"). Die Forscher, die sich gegenwärtig in der Richtung auf eine philosophische Durcharbeitung des neuen mächtig angewachsenen psychologischen Erkenntnismaterials bewegen, sind vor allem E. Husserl, W. Stern, E. Jaensch, Wertheimer, Köhler, Grünbaum, Lindworsky, Scheler, Driesch, Selz, Kronfeld, Koffka, Th. Haering. Wir sind überzeugt, daß auf diesem Wege sich eine weit tiefer gehende, freilich auch erheblich kompliziertere abschließende Theorie über den Zusammenhang von Leib und Seele ergeben wird, als es durch die leeren Prinzipienstreitigkeiten der Vergangenheit über Wechselwirkung und Parallelismus je der Fall sein konnte. Schon jetzt scheiden sich meines Erachtens drei nicht weiter aufeinander zurückführbare Gruppen von Verknüpfungsarten und Gesetzen geistig psychischer Geschehnisse (resp. Akte): 1. die mechanisch assoziativen, 2. die biopsychischen, bei denen es allein konkrete zielmäßige Ganzkausalität gibt, 3. die poetischen Intentionalgesetzlichkeiten, denen überall parallele Gegenstands- (resp. Wert-) gesetzlichkeiten entsprechen.

Wenden wir uns nun den jüngsten Schichten der gegenwärtigen Philosophie, die zum größten Teil erst im 20. Jahrhundert ihren Ursprung haben oder doch in ihm ihre stärkere Auswirkung fanden, zu, so sind es weniger geschlossene Schulen als einzelne Persönlichkeiten, welche der Philosophie die Richtung auf einen neuen Sachkontakt und gleichzeitig auf den Wiederaufbau der Metaphysik ge-

geben haben. Einen Übergang zu dieser neuen Artung von Philosophie bildet Wilhelm Dilthey (1833—1912) und die Forschergruppe, die von ihm ausgegangen ist. Dilthey selbst war zeit seines Wirkens von geschichtlichen und philosophischen Interessen gleichzeitig bewegt. Eine in manchen Zügen dem romantischen Geistestypus verwandte, ungemein reiche, zarte, genialische, aber auch problematische Natur (selten schloß er ein Werk ganz ab), schüttelte er in seiner Entwicklung nur langsam und nie vollständig die Ketten des historischen Relativismus von sich ab. Aber was er in seinen stets tiefdringenden, gelehrten und von hellen intuitiven Erkenntnisgesichten erfüllten Abhandlungen gab, das trug, gleichgültig, ob er sein Grundproblem, „die Kritik der historischen Vernunft", ob er philosophiegeschichtliche oder literatur- und kunstwissenschaftliche oder philosophiesystematische Probleme behandelt, stets reiche Frucht. Auf sein bereits der Geschichte angehöriges Werk, das jetzt in seinen noch nicht ganz herausgegebenen gesammelten Schriften vorliegt, kann hier nicht eingegangen werden. Alle heutigen Versuche, eine „verstehende Psychologie" aufzubauen (Jaspers, Spranger, Scheler, Nohl, Schmied-Kowarcik und auch die hierhergehörigen Versuche der jüngeren Phänomenologen), wären ohne seine Wirksamkeit undenkbar gewesen. In seinem Versuche, die Erkenntnistheorie von „der Totalität des menschlichen Wesens" her, nicht nur von dem „verdünnten Saft bloßer Denktätigkeit" aus aufzubauen und (hierin den Positivisten ähnlich) die Erkenntnistheorie eng zu verbinden mit einer historischen Phasen- und einer Typenlehre der menschlichen Erkenntnis- und der philosophisch-metaphysischen Weltanschauungsformen, hat er in Frischeisen-Köhler seinen Hauptschüler gefunden. Sein Interesse an der Typologie der geistigen Gestalten des Menschentums, das er in zahlreichen Aufsätzen bekundet hat, und seine Ideen auf diesem Gebiet haben besonders Eduard Spranger stark angeregt. Sprangers jetzt in zweiter erheblich erweiterter Auflage erschiene-

nes Buch über „Lebensformen" (1921) ist eine der reichsten und feinsinnigsten Abhandlungen verstehender Psychologie und zugleich typologischer angewandter Ethik, die wir auf diesem Gebiete besitzen. G. Misch hat in seiner „Geschichte der Selbstbiographie", die freilich noch unvollendet ist, ein Problem ergriffen, das für die Frage der Abhängigkeit der Selbstauffassung des Menschen von seiner geschichtlichen Umwelt und den in ihr herrschenden Wertstrukturen von großer Bedeutung ist. H. Nohl hat Diltheys Ideen über die Weltanschauungstypen in der Philosophie, der dauernde Typenunterschiede des Menschentums entsprechen sollen und die in der Geschichte sich gleichsam mit nur immer neuem Erkenntnisstoff, der wachsenden Menschenerfahrung gemäß, ausfüllen, mit Glück auf das Gebiet des Studiums der künstlerischen Darstellungsformen übertragen. Der Metaphysik gegenüber verhielt sich Dilthey bis zu seinem Lebensende skeptisch. Er hielt sie im Gegensatz zur positiven Wissenschaft und zum religiösen Bewußtsein für eine nur historische Kategorie, die einmal völlig aus der Geschichte ausscheiden werde. Das vor allem macht gleichzeitig seine Verwandtschaft und seinen Gegensatz zum Positivismus aus, dessen geschichtsmethodische und philosophische Anschauungen er mit den deutschen, aus der Romantik entsprungenen Geschichtsauffassungen eigenartig zu verknüpfen suchte (siehe besonders „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", 1910). Allen seinen Schülern wußte er mehr zu vermitteln als bloße Lehre — auch etwas von seiner eigenen bedeutenden geistigen Form und Gestalt. Obgleich ihm Genauigkeit und Strenge in der Erkenntnistheorie fehlte, wie überhaupt eine letzte klare Basis für seine rein philosophischen Bestrebungen, hat er die Theorie der Geisteswissenschaften doch ungleich mehr befruchtet als die Südwestdeutsche Schule. Schon durch seine andersgeartete Problemstellung, die nicht „Logik der Geisteswissenschaften" (es gibt nur e i n e Logik), sondern die materialspendenden

Quellen des historischen Denkens, d. h. die verschiedenen Stufen und Arten des Verstehens fremden Erlebens, in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt hat, ist sein Unternehmen dem der Badischen Schule weit überlegen.

Die bedeutsamste und wirksamste philosophische Bewegung der Gegenwart ist von der Jahrhundertwende ab in der sogenannten „Phänomenologie" aufgetreten. Das Wort darf vor allem nicht mit dem sogenannten „Phänomenalismus" (d. h. der Lehre z. B. Kants, daß wir nur „Erscheinungen", nicht die Dinge selbst erkennen) in Beziehung gebracht werden. Nicht der Gegensatz von „Wesen" und „Erscheinung", sondern der schon in der Scholastik als „grundlegend erkannte Gegensatz" von „existentia" und „essentia". „Wesen" und „Dasein" beherrscht das Denken dieser Forschergruppe; ferner deutet das Wort „Phänomenologie" an, daß es sich bei der Aufsuchung der in der Welt realisierten Wesenheiten (essentiae) vor allem um unmittelbar anschaulichen Aufweis handeln soll. Den Ausgangspunkt für diese Bewegung, die sich freilich in ihrem schwer durchschaubaren und auch aus Raummangel nicht zu schildernden Ablauf von überaus verschiedenen geschichtlichen Einflüssen genährt hat, bildete das Werk Edmund Husserls „Logische Untersuchungen", 2 Bände (2. Aufl. 1921). Der erste Band dieses überaus wirksamen Werkes galt einer Neubegründung der Logik. Jede Art von Empirismus, Psychologismus, Relativismus, Anthropologismus, Subjektivismus, den die herkömmliche Logik in sich aufgenommen hatte, wurde bis in seine letzten Schlupfwinkel verfolgt und aus der Logik zu entfernen versucht. Die logischen Wahrheiten sind nach Husserl streng evidente Gegenstandswahrheiten, die von aller Konstitution und etwaiger Veränderung der menschlichen Natur unabhängig sind. So war es vor allem der siegreiche Kampf gegen den bei J. St. Mill, Sigwart, Erdmann, Wundt und auch bei der sogenannten „normativen Logik" noch vorliegenden „Psychologismus", dem das Werk seine große

Wirksamkeit verdankte. Obgleich dieser Band an erster Stelle reine Sachuntersuchung ist, hat er doch historische Anknüpfungspunkte; sie liegen, wie Grabmann gezeigt hat, schon in der Scholastik, soweit sie die platonisierende Richtung einhält (z. B. bei Bonaventura). Ferner haben Leibniz und sein später bis zu Husserls Wiederentdeckung völlig unbekannter Schüler, der große Logiker und fruchtbare Mathematiker Bolzano, der den Urteilsakt und den Satz „Ansich" als ideale Seinseinheit unterschied, ferner auch Lotze in seinem Logikkapitel über die „Platonische Ideenlehre", und Herbart in seinen logischen Bestrebungen analoge Ideen ausgesprochen. Die vollständige Vernachlässigung, ja der prinzipielle Ausschluß der Aktseite der Denkgebilde, und die im I. Band herrschende Vorstellung, es könne unser Denken ohne Schaden für die Logik sogar etwa rein assoziationspsychologisch verstanden werden, läßt sich freilich nicht durchführen. Husserl selbst hat schon in seinem zweiten Bande diese Auffassung im Grunde stillschweigend zurückgenommen. Erst der zweite Band des Werkes brachte Untersuchungen, die in die Richtung der späteren Phänomenologie geführt haben, die indes hier noch mit deskriptiver Psychologie des Denkers identifiziert wird. Die zwei wichtigsten Bestandteile dieses zweiten Bandes bestehen in der ausgezeichneten und strengen Widerlegung aller seit Locke, Hume und Berkeley von einem großen Teil der modernen Philosophie bis zur Gegenwart fast wie selbstverständlich aufgenommenen nominalistischen Bedeutungs- und Begriffstheorie und in der sechsten Untersuchung, betitelt „Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis", die in ihrem zweiten Abschnitt den wichtigsten Begriffsgegensatz der „sinnlichen und kategorialen Anschauung" einführt, der nach meiner Meinung den unmittelbarsten Ausgangspunkt für die Entstehung der Phänomenologie gebildet hat. Als der Verfasser im Jahre 1901 in einer Gesellschaft, die H. Vaihinger in Halle den Mitarbeitern der „Kantstudien" gegeben

hatte, Husserl zum erstenmal persönlich kennenlernte, entspann sich ein philosophisches Gespräch, das den Begriff der Anschauung und Wahrnehmung betraf. Der Verfasser, unbefriedigt von der kantischen Philosophie, der er bis dahin nahestand (er hatte eben schon ein halbgedrucktes Werk über Logik aus diesem Grunde aus dem Druck zurückgezogen), war zur Überzeugung gekommen, daß der Gehalt des unserer Anschauung Gegebenen ursprünglich weit reicher sei als das, was durch sinnliche Bestände, ihre genetischen Derivate und logische Einheitsformen an diesem Gehalt deckbar sei. Als er diese Meinung Husserl gegenüber äußerte und bemerkte, er sehe in dieser Einsicht ein neues fruchtbares Prinzip für den Aufbau der theoretischen Philosophie, bemerkte Husserl sofort, daß auch er in seinem neuen, demnächst erscheinenden Werke über die Logik eine analoge Erweiterung des Anschauungsbegriffes auf die sogenannte „kategoriale Anschauung" vorgenommen habe. Von diesem Augenblick an rührte die geistige Verbindung her, die in Zukunft zwischen Husserl und dem Verfasser bestand und für den Verfasser so ungemein fruchtbar geworden ist. Einen starken Zuwachs erfuhr die phänomenologische Bewegung in ihrer ersten Werdezeit dadurch, daß der ausgezeichnete und scharfsinnige Münchener Psychologe Th. Lipps durch die Einwirkung der „Logischen Untersuchungen" einen weitgehenden Umschwung seines ganzen Denkens erfuhr, der sich in seinen letzten Arbeiten klar kundtat. Diesen Umschwung machten seine hervorragendsten Schüler M. Geiger, A. Reinach, Pfänder und die ihnen nahestehenden jüngeren Forscher nicht nur mit, sondern sie schlossen sich, über Lipps überhaupt hinausgehend, den Husserlschen Positionen weitgehend an. So kam es schließlich zur Errichtung einer Sammelstelle für die phänomenologische Forschungsrichtung im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", von dem bisher fünf Bände bei Niemeyer in Halle erschienen sind.

Die Phänomenologie ist weniger eine abgegrenzte Wissenschaft als eine neue philosophische *Einstellung*, mehr eine neue *Techne des schauenden Bewußtseins* als eine bestimmte Methode des Denkens. Nur so wird es verständlich, daß die phänomenologische Bewegung nicht im selben Sinne die Einheit einer *Schule* hervorgebracht hat, wie etwa die früher behandelten Kantschulen solche darstellen. Aus dem gleichen Grunde kann Phänomenologie nicht im selben Sinne als objektiver Wissensgehalt *gelehrt* werden, wie die Gedanken dieser Schulen. Nur durch fortgesetzte *Übung* dieser Bewußtseinshaltung ist es möglich, in die Ergebnisse der Phänomenologie tiefer einzudringen und selbst in ihr fortzuschreiten. Aus demselben Grund gehen auch die einzelnen, von Husserl angeregten Forscher und Forschergruppen in den *Resultaten* viel weiter auseinander als die Angehörigen jener genannten Schulen, ohne doch darum ihre fühlbare Einheit, die eben in jener gemeinsamen neuen *Bewußtseinshaltung* liegt, verlieren zu müssen. Husserl selbst spricht, diese Bewußtseinshaltung charakterisierend, von einer „phänomenologischen Reduktion"; sie besteht darin, daß auf der Gegenstandsseite aller möglichen Gegenstände (physischer, psychischer, mathematischer, vitaler, geisteswissenschaftlicher Gegenstände) von dem zufälligen *hic et nunc Dasein der Gegenstände* abgesehen und auf ihr pures *Was*, das heißt ihr „*Wesen*", hingeblickt wird; daß ferner analog der den Gegenstand erfassende intentionale Akt aus dem psychophysischen Lebenszusammenhang des individuellen Menschen, der ihn vollzieht, gleichsam herausgelöst und gleichfalls nur nach seiner essentiellen Wasbestimmtheit charakterisiert wird. Diesen wesenserfassenden Akt, den unser geistiges Bewußtsein von Etwas vollzieht, nennt Husserl „Wesenschau" und behauptet, daß alle möglichen Theorien über das positive Wirkliche in solchen Wesenseinsichten und in Einsichten in solche Notwendigkeitsbeziehungen, die im *Gehalte dieser*

„Wesen" selbst fundiert sind, ihren letzten tragenden Grund besäßen. Alle Wesenseinsichten, ob sie nun von psychischen oder von physischen oder von mathematischen Gegenständen handeln, sind, obgleich sie weder auf „eingeborenen Ideen" beruhen noch (wie nach Kant) bloße Funktionsgesetzlichkeiten der geistigen Akte, das heißt „Verstandsgesetze", ausdrücken, gegenüber allem zufällig Wirklichen objektiv a priori gültig. Denn was immer von dem Wesen irgendwelcher Gegenstandsbereiche wahr ist und gilt, das muß auch gelten für alle möglichen Gegenstände dieses Wesens, soweit sie der zufälligen Daseinssphäre angehören. So begründet die Phänomenologie einen neuartigen Apriorismus, der nicht nur die rein formalen Sätze der Logik und der Axiologie in ihren verschiedenen Unterdisziplinen (Ethik, Ästhetik usw.) umfaßt, sondern auch materiale Ontologien entwickelt. Die Sphäre des apriorischen Wissens ist also in der Phänomenologie unvergleichlich reicher als im formalen Apriorismus Kants. Auch darin unterscheidet sich die Phänomenologie von Kants Lehre, daß sie das proton pseudos Kants verwirft, es müsse alles, was an Gegebenem nicht sensuell sei, erst durch eine hypothetisch angenommene, synthetische konstruierende Tätigkeit des Verstandes oder des Anschauens in den Erfahrungsgegenstand hineingekommen sein. Sie sucht das „Gegebene" überall möglichst schlicht, vorurteilslos und rein in möglichst dichte Anschauungsnähe zu bringen, um es dann durch phänomenologische Reduktion in sein Wesen zu erheben. Das Apriori hat hier also keinen funktionellen Sinn mehr. (Freilich schwankt Husserl in seiner letzten Schrift „Ideen zu einer phänomenologischen Philosophie" wieder über diesen fundamentalen Punkt.) Das Apriori ist, wie auch eine seiner Unterarten die kategorialen Formen, vielmehr Gegenstandsbestimmtheit, die von unseren Begriffen vom Apriori genau zu unterscheiden ist. Ferner stellt das Apriori nicht mehr ein geschlossenes System von Einsichten dar, die

sich voneinander herleiten ließen, sondern kann im Laufe der Entwicklung des Wissens immer neu vermehrt werden. Auch der Gegensatz von Erfahrung und Denken, um den die großen Richtungen der neuzeitlichen Philosophie, „Rationalismus“ und „Empirismus“, kreisen, ist hier von der Schwelle der Philosophie abgewiesen. Mit Recht hat Husserl immer wieder hervorgehoben, daß die Phänomenologie nicht nur die Einlösung sei alles Wahren, was die kontinentale rationalistische Richtung der Philosophie uns gegeben hat, sondern auch in gewissem Sinne die Einlösung aller Ansprüche des Positivismus. Auch das, was a priori evident ist, verdankt einem erfahrenden (die Phänomenologie sagt hier „schauenden“), nicht einem schaffenden, formenden, konstruierendem Verhalten des Subjektes seine Erkenntnis, nur mit dem Unterschied von aller Erkenntnis zufälliger (hic et nunc) Wirklichkeiten, daß das Ergebnis schauender Erfahrung durch die Quantität der „Fälle“, an denen Erfahrung sich vollzieht, nicht modifiziert werden kann. Nicht daher dem „Erfahren“ überhaupt, sondern nur der Methode der Beobachtung und der induktiven Verallgemeinerung an beobachtenden Fällen steht das phänomenologische Erfahren und „Schauen“ gegenüber. Auch die Phänomenologie setzt so der Philosophie die Aufgabe, für alle ihre Disziplinen die apriorischen Wesens- und Ideenstrukturen, die als objektiver Logos die gesamte Weltwirklichkeit durchflechten und (im Sinne der Gültigkeit) beherrschen, aufzudecken und alle positiven Wissenschaften und ihre materialen Seinsbereiche in dieser Struktur gemeinsam zu verwurzeln. Sie kann, geschichtlich gesehen, auch als eine Erneuerung eines intuitiven Platonismus angesehen werden, freilich mit vollständiger Beseitigung der platonischen Ideenverdinglichung und aller mythischen Beisätze. Und es ist wohl verständlich, daß von dieser ihrer Eigenart her die Phänomenologie neuerdings auch mit der gesamten platonisch-augustinischen Philosophie der patristischen

und frühmittelalterlichen Philosophie, zum Teil aber auch mit dem Aristotelismus, stärkere Fühlung genommen hat. Freilich gehen in der Beantwortung sehr wesentlicher philosophischer Fragen und nicht weniger in der Auffassung und Methode der Phänomenologie selbst die ihr nahestehenden Forscher oft weit auseinander. Abgesehen von den Weltanschauungsgegensätzen unter den Phänomenologen, der zum Teil in verschiedenen religiösen Auffassungen gegründet ist, treffen wir z. B. eine mehr systematisch gerichtete und eine mehr auf Einzeluntersuchungen gerichtete Tendenz in der Phänomenologie. So wertvoll viele dieser Einzeluntersuchungen sind (besonders diejenigen Alexander Pfänders), so muß sich die Phänomenologie doch hüten, zu dem zu werden, was ich andernorts „Bilderbuchphänomenologie" genannt habe; ferner bestehen Gegensätze in der Auffassung jener, die, wie einst Husserl selbst, die Phänomenologie der beschreibenden Psychologie zu nahe rücken (z. B. Jaspers, Katz und Andere) oder hier doch nur ihre Fruchtbarkeit sehen wollen und jenen, die sie vor allem als *apriorische Wesenserkenntnis* irgendwelcher — auch *nicht* bewußtseinimmanenter — Gegenstände auffassen. Am tiefsten aber ist der Gegensatz unter den Phänomenologen in den erkenntnistheoretischen Fragen. Er ist dadurch besonders gesteigert worden, daß E. Husserl in seinem letzten Werk über „Ideen" usw. sich dem erkenntnistheoretischen Idealismus Berkeleys und Kants, sowie der Ichlehre Natorps wieder bedeutend genähert hat und die Phänomenologie nur als Wesenslehre von den *Bewußtseinsstrukturen* (die durch zufällige Erfahrungen unwandelbar sind) auffaßt; gleichzeitig aber, ähnlich wie Kant, diese Bewußtseinsstrukturen zu Voraussetzungen auch der Gegenstände der Erfahrung selber macht. Auch ihm werden so die Gesetze der Erfahrung der Gegenstände zugleich Gesetze der Gegenstände aller möglichen Erfahrung („kopernikanische Wendung" Kants). Diese eigenartige Wendung Husserls, nach der auch bei Auf-

hebung aller Dinge ein „absolutes Bewußtsein" erhalten bliebe, ist fast von allen den von ihm angeregten Forschern abgelehnt worden und sie ist zugleich ein Haupthindernis für den Aufbau einer Metaphysik auf wesenstheoretischer Basis. Die Einwirkung der Phänomenologie auf die Philosophie der Gegenwart erstreckt sich auf alle philosophischen Disziplinen. Auf Ethik, Wertlehre, Religionsphilosophie und verstehende Psychologie hat die phänomenologische Einstellung in seinen Forschungen auch der Verfasser angewandt (siehe „Der Formalismus in der Ethik", „Phänomenologie der Sympathiegefühle", „Abhandlungen und Aufsätze", „Vom Ewigen im Menschen"); nach der Seite der Philosophie der Mathematik und der Grundlegung der Ästhetik Moritz Geiger (siehe Jahrbucharbeiten); nach der psychologischen und logischen Seite Alexander Pfänder (siehe gleichfalls Jahrbuch); nach der erkenntnistheoretischen und rechtsphilosophischen Adolf Reinach, ein überaus tiefgründiger und zukunftsreicher Forscher, der zum Schaden für die deutsche Wissenschaft im Kriege gefallen ist. (s. seine eben jetzt bei Niemeyer in Halle erschienenen, in einem Band zusammengefaßten Abhandlungen). Aber weit über diesen älteren und engeren Forscherkreis hinaus hat die Phänomenologie nicht nur eine Anzahl höchst zukunftsreicher jüngerer Forscher in ihren Reihen (hier seien nur D. von Hildebrand, Heidegger, Frau Conrad-Martius, A. Koyré, W. Schapp, Leyendecker, E. Stein genannt), sondern hat weit darüber hinaus auch auf die gesamte Wissenschaft unserer Zeit stark eingewirkt. Aus der Südwestdeutschen Schule hatte sich ihr E. Lask, von Marburg her hat sich ihr N. Hartmann genähert. Brunswigg hat, von ihr ausgehend, ein wertvolles Buch über Psychologie der Relationen und eine für die Kantkritik wertvolle Schrift geschrieben. P. F. Linke hat die Phänomenologie für die Experimentalpsychologie fruchtbar zu machen gewußt (siehe „Grundfragen der Wahrnehmungslehre", 1918). Der theoretische Physiker und Mathematiker Weyl hat sein ausge-

zeichnetes Buch über die Relativitätstheorie Einsteins gleichfalls auf phänomenologischer Basis aufgebaut. Auch die Diltheyschule hat sich ihr, wie übrigens Dilthey kurz vor seinem Tode selbst, in mannigfacher Hinsicht genähert. Driesch ist in seiner „Ordnungslehre“ weitgehend von ihr beeinflußt worden; auch auf die scholastische Philosophie blieb sie, wie Geysers „Alte und neue Wege der Philosophie“ zeigen, nicht ohne Einfluß. Obgleich viele fundamentale Fragen der Philosophie in ihr noch ungeklärt sind, darf doch erhofft werden, daß von der Phänomenologie aus sich allmählich ein Einheitsboden der Betrachtung für die ganze Philosophie entwickelt, von dem aus eine neue universale Sachphilosophie, wie wir sie anfangs forderten, sich entfalten kann.

In Oesterreich kommt die Brentanoschule (Marty, Höfler, Meinong) aus eigenen Antrieben einigen der phänomenologischen Tendenzen weitgehend entgegen. Marty, der Brentano am nächsten steht, ist vor wenigen Jahren gestorben; sein höchst wertvoller Nachlaß, besonders seine ausgedehnten Untersuchungen zur Sprachphilosophie und eine die Probleme von Raum und Zeit betreffende Arbeit ist vor kurzem bei Niemeyer (Halle) erschienen. Meinong, dessen geistige Entwicklung und Leistung am besten durch sein im Buch „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“ gegebene, sehr schön geratene und jetzt nach seinem Tode besonders wertvolle Selbstdarstellung kund wird, hat in seiner neubegründeten „Gegenstandstheorie“ gleichfalls das Ideal einer daseinsfreien apriorischen Gegenstandserkenntnis entworfen, die seine Schüler, besonders Mally, weiter ausgebaut haben. Der Unterschied der Gegenstandstheorie von der Phänomenologie bleibt gleichwohl tiefgehend. Der Gegenstandstheorie fehlt vor allem der intuitive Charakter der Phänomenologie. In seinem letzterschienenen Buche über „Emotionale Präsentation“ hat sich Meinong in der in diesem Buche neu behandelten

Theorie der Werte und Wertungen dem Standpunkt erheblich genähert, den der Verfasser in seiner Ethik vertreten hat.

Große Verwandtschaft, besonders mit der erkenntnistheoretischen realistisch gerichteten Phänomenologie weist ferner das Werk eines Mannes auf, der, viel zu wenig beachtet, einer der gründlichsten und originellsten Denker unter den gegenwärtigen Philosophen darstellt. Ich meine Johannes Rehmke, der in seiner „Grundwissenschaft", in seiner „Logik" und in seiner „Psychologie" gleichfalls von dem als „gegeben Gehabten" ausgeht und eine Ontologie des Gegebenen und seiner Grundformen zur Basis aller theoretischen Philosophie macht (siehe auch seine Selbstdarstellung in dem obengenannten Werke). Freilich blieb Rehmkes Einfluß bisher auf kleine Kreise beschränkt, so daß sie die Würdigung, die sie verdient, noch lange nicht gefunden hat.

Unter den selbständigen Einzelpersönlichkeiten, die in der gegenwärtigen Philosophie hervorragen, sind besonders als Wiedererwecker der Metaphysik vier Namen zu nennen: W. Stern, H. Driesch, H. Schwarz und E. Becher.

Alle Wiedererwecker der Metaphysik sind erkenntnistheoretische Realisten; alle wollen sie keine Metaphysik „aus reinen Begriffen" (Kant), sondern eine Metaphysik, die auf dem Boden der Erfahrungswissenschaft ruht, aber gleichzeitig in einer apriorischen Bedeutungslehre ein Sprungbrett besitzt, um mit Hilfe der Methode der Analogie über das direkt und indirekt Erfahrbare der positiven Wissenschaften noch hinauszugehen. Die Richtung der modernen metaphysischen Versuche geht im allgemeinen auf eine Neubegründung des Theismus hinaus. Ohne bewußte historische Anknüpfung nähert sich die Metaphysik so der deutschen Theistenschule der 50er und 60er Jahre (Weiße, Ulrici, H. Fichte, Lotze). So gehören Külpe, H. Schwarz, Brentano, Ehrenfels, Scheler, Driesch, Oesterreich, Becher, Jellinek, Stern unter den Vertretern der modernen Metaphysik der theistischen Gedankenrichtung an, wie verschieden sie

auch je ihren Theismus und Personalismus begründen. Es ist also ein besonderes Merkmal der gegenwärtigen Metaphysik, daß sie im scharfen Gegensatz zur Metaphysik der klassischen Epoche (noch mit Einschluß E. von Hartmanns) auffällig unpantheistisch und stark personalistisch ist. Ich habe a. a. O. (siehe „Vom Ewigen im Menschen", Band I) gezeigt, wie der moderne Pantheismus sich einmal durch die Entwicklung vom akosmistischen zum naturalistischen Pantheismus (Hegel bis zum modernen Monismus), sodann durch Aufnahme immer neuer irrationaler Faktoren in den Weltgrund (Schelling, Schopenhauer, von Hartmann, Bergson) in immer größerem Maße selbst zersetzt hat. Auch ist es wohl begreiflich, daß in einer so chaotischen und leidenden Zeit wie der unsrigen der Pantheismus (im Grunde eine Denkweise harmonisierend gerichteter synthetischer und abschließender Kulturzeitalter) keinerlei seelische Atmosphäre besitzt. Eine dritte Tendenz der modernen Metaphysik ist die Aufnahme der biologischen Grundfragen in das Zentrum der metaphysischen Probleme und eine gewisse, nach meiner Meinung zu starke Neigung, die metaphysischen Fragen besonders von dieser Seite her zu lösen (Bergson, Driesch, Stern).

Neben dem Gottesproblem ist von der modernen Metaphysik auch die Seelenfrage und das Problem der Willensfreiheit eingehender behandelt worden. Auch in der Seelenfrage hat die theistische und antipantheistische Auffassung der Seele als selbständiger, tätiger Substanz wieder größeren Anhang erhalten (Stern, Driesch, Oesterreich, Külpe, Scheler, Becher). Vor allem aber ist die tiefgehende Wandlung des modernen metaphysischen Denkens an der Stellungnahme führender Forscher zum Problem der Willensfreiheit kenntlich. Während vor etwa zehn Jahren die mannigfachen Formen des „Determinismus" in fast ausschließlicher Herrschaft standen, treten gegenwärtig eine große Reihe bedeutender Forscher für die Lehre von der Freiheit des menschlichen

Willens ein. Es seien hier genannt James, Bergson, K. Joël, dem wir ein besonders tiefgehendes Buch über die Frage verdanken, Driesch, H. Münsterberg, Scheler, N. Ach, der in seinem Buch „Der Wille und das Temperament" mit am meisten getan hat, um die Willenstatsachen experimentell-psychologisch zu erklären, steht gleichfalls der Lehre vom freien Willen nahe.

Unter den genannten Metaphysikern, die diese allgemeine Richtung einhalten, dürfte Stern, Becher und Driesch die größte Bedeutung zukommen. William Stern, dessen Hauptwerk „Person und Sache" noch unvollendet ist, versucht den Begriff der „Person" als ein psychophysisch indifferentes, zieltätiges Aktionszentrum zur Grundlage der Metaphysik zu machen — eine Auffassung, die manches mit der Personlehre des Verfassers, wie er sie in seinem Buche über Ethik entwickelt hat, gemeinsam hat, in anderer Richtung aber an Driesch und von Hartmanns konkreten Monismus erinnert. Das wertvolle Buch Sterns enthält auch eine sehr beachtenswerte Auseinandersetzung mit der passivistischen und mechanistischen Biologie und der gleichsinnigen Assoziationspsychologie, die einer scharfsinnigen und weittragenden Kritik unterworfen werden. Sterns „teleomechanischer Parallelismus", der alle formalmechanischen Beziehungen im Universum nur als Mittelsysteme für zwecktätige unbewußte Akte und Kräfte faßt, in denen sich eine Hierarchie zwecktätiger „Personen" verschiedener Seins- und Wertstufen immanent auswirken, ist ein sehr beachtenswerter Gedanke. Freilich erscheint uns Sterns Vorgehen bislang noch zu dogmatisch, auch ist bei Stern übersehen der Wesensunterschied von „Geist" und „Leben", der hier in einen bloß graduellen Unterschied aufgelöst wird. Erich Becher, der von der Naturphilosophie herkommt, ragt hervor durch seine wertvollen naturwissenschaftlich-synthetischen Arbeiten (siehe seine „Naturphilosophie" in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart"), die allerdings eines selbständigen philosophischen Ausgangs-

punktes ermangeln und noch zu sehr der Methode des Positivismus huldigen, naturwissenschaftliche Resultate bloß nachträglich in eine Synthese zu bringen. In seinem Werk über „Gehirn und Seele“ und vor allem in seinem Buche über „Die fremddienliche Zweckdienlichkeit in der Natur“ (die er an den Gallenbildungen erläutert) hat er die Anfänge einer Metaphysik entwickelt. Sie gewinnt ihren Abschluß in der Annahme eines „überindividuellen Psychischen“, das die Erfahrungen und funktionellen Anpassungen des Organismus während seines Lebens verwertet und alle jene Erscheinungen verständlich machen soll, die auf eine Einheit des organischen Lebens in allen Arten und Gattungen hinweisen (neben der fremddienlichen Zweckdienlichkeit, Ähnlichkeit von Organbildungen bei stammesgeschichtlicher weitgehender Verschiedenheit, Tatsachen der Sympathie, Erklärung all derjenigen Entwicklungserscheinungen, die weder lamarckianistisch, noch darwinistisch erklärbar sind, Erblichkeit funktionell erworbener Eigenschaften, die gleichwohl vom Individuum als solchem nicht erworben sein können usw.). Zu einem noch selbständigeren, einheitlicheren und geschlosseneren Aufbau einer Metaphysik, die gegenwärtig großen Einfluß gewinnt, ist Hans Driesch gelangt. Er hat jüngst seine Gedanken im Aufsatz „Mein System und sein Werdegang“ (siehe „Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, Band I) kurz zusammengefaßt. Driesch kam von der Naturforschung aus (Entwicklungsmechanik) in die Philosophie; seine Hauptleistung stellt auch heute noch dar seine „Philosophie des Organischen“ (die eben in zweiter Auflage erschienen ist, bedeutend vermehrt und erweitert), ein Werk, das zweifellos die bedeutendste naturphilosophische Leistung darstellt, welche die deutsche gegenwärtige Philosophie besitzt. Driesch versucht hier aus einer an der Hand der modernen Entwicklungsmechanik, die er selbst stark förderte, gewonnenen Analyse der Formbildung des Organismus und einer Analyse der Handlung des Or-

ganismus strenge Beweise für seinen neuartigen „Vitalismus" zu erbringen. Bei aller Formbildung und allen überreflexmäßigen „Handlungen" des Organismus müsse ein Agens tätig sein, dem ganz bestimmte Merkmale und eine ganz bestimmte gesetzmäßige Wirksamkeit zugeschrieben werden. Es heißt als hypothetischer Wirkfaktor der Handlungen „Psychoid", als dynamischer Wirkfaktor der Formbildungen „Entelechie" (was indes keine strenge Identität mit dem aristotelischen Entelechiebegriff bedeutet). In seiner eigentlichen Metaphysik sucht nun aber Driesch zu zeigen, daß nicht nur das „Psychoid" mit der „Entelechie" in der metaphysischen Wirklichkeitssphäre identisch seien, sondern daß auch die unserem kontinuierlichen „Selbst" zugrunde zu legende, aus den passiven Bewußtseinserscheinungen erschlossene reale Seele mit dem durch rein objektive Naturbetrachtung gewonnenen entelechialen und psychoidalen Faktor identisch sei. Diesen Gedanken hat Driesch besonders in seinem Werk „Leib und Seele", in dem er den psychomechanischen Parallelismus (besonders durch eine Mannigfaltigkeitsbetrachtung) widerlegt, ausgeführt. Eine erkenntnistheoretische und logische Basis für diese Metaphysik hat Driesch entwickelt in seiner „Ordnungslehre" und in seinem Buch „Erkennen und Denken"; die Gesamtheit seiner metaphysischen Gedanken hat er zusammengefaßt in seinem Buche über „Wirklichkeitslehre". Ausgehend von einem „methodischen Solipsismus", entwickelt er in einer besonderen „Selbstbesinnungslehre" zuerst ein apriorisches System von Bedeutungen und denkmöglichen Beziehungsformen. In der Art, wie dies geschieht, ist er durch Husserl und Meinong stark beeinflußt. Sein Gegenstandsbegriff ist von Meinong übernommen. Die Schwäche der Driesch'schen Metaphysik (von ihren Mängeln, dem fast vollständigen Übergehen sowohl der sittlichen als der geistig historisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit als Daten auch für die Metaphysik abgesehen) scheint mir weniger in seinen

höchst wertvollen biologischen Positionen als in seiner Naturphilosophie des Anorganischen zu liegen, in der er einem Mechanismus, der einem veralteten Stande der theoretischen Physik entspricht, huldigt. Ferner kommt auch bei ihm, ähnlich wie bei Stern, der Unterschied der spezifisch geistigen Akte und ihrer autonomen Gesetzlichkeit gegenüber dem biopsychischen Tatsachenbereich nicht zu seinem Rechte. Dadurch entsteht die Gefahr eines pantheistisch gefärbten Allvitalismus, der durch seine neuesten Ausführungen in der „Philosophie des Organischen" über „Einheit und Pluralität" der Entelechien, in denen er stark der Einheitslehre zuneigt, noch größer geworden ist. Jedoch kann bei diesem entwicklungsreichen und großzügigen Denker über die endgültige Gestaltung seiner Philosophie in diesen Punkten noch nichts Sicheres ausgesagt werden.

Die unmittelbarste Einwirkung vielleicht, welche die großen Weltereignisse auf den Gang der deutschen Philosophie ausgeübt haben, haben ohne Zweifel an erster Stelle die Religionsphilosophie und die Philosophie der Geschichte und Gesellschaft erfaßt. Sowohl die gewaltige religiöse Bewegung unserer Tage wie der Hiatus der europäischen Geschichte (und die Gesamtheit von Bestrebungen zu sozialer Neuformung) mußten auch die Philosophie stark in ihren Bereich ziehen. Religiöse Bewegung und religionsphilosophisches Denken stehen heute in stärkster Wechselwirkung. Auf die religiösen oder gar kirchlichen Bewegungen selbst können wir hier nicht eingehen (siehe hierzu meinen Aufsatz über „Friede unter den Konfessionen" im „Hochland" und mein Buch „Vom Ewigen im Menschen", Band I). Will man der gegenwärtigen religiösen Bewegung ein allgemeines Merkmal zuerteilen, so wird man vor allem von einer Hypertrophie mystischer Tendenzen in allen Sonderarten der religiösen Bewegung und auf allen Gebieten (Philosophie, Kunst, Dichtung) reden können. Diese Bewegung umfaßt sowohl den katholischen und den pro-

testantischen Kulturkreis als jene Kreise, die eine „neue Religion“ wollen. Die gesamte mystische Bewegung steht stark unter dem Einfluß des Ostens, so der großen russischen religiösen Denker (Tolstoi, Dostojewski, Mereschkowski, Solowjew), aber auch der indischen und chinesischen alten Weisheitslehren (siehe z. B. die Wirksamkeit R. Tagores). Die immer stärker anwachsende anthroposophische Bewegung R. Steiners, deren Ideen auch die philosophisch von Driesch stark beeinflußten, in vieler Hinsicht sehr wertvollen Gedanken des physikalischen Chemikers K. Jellinek in seinem lesenswerten Buche „Das Weltengeheimnis“ eigentümlich färben, steht gleichfalls unter östlichem Einfluß (z. B. Wiederverkörperungslehre, der auch H. Driesch nahesteht). Die expressionistische Kunst der Gegenwart, die im „Weißen Reiter“ auch einen vorwiegend katholischen Ausdruck gefunden hat, steht gleichfalls stark unter diesen östlichen Einflüssen. Am befremdlichsten wirkt hierbei die mystische Bewegung innerhalb des protestantischen Kulturkreises, um so mehr, als die vorwiegende protestantische Theologie, besonders die Schule A. Ritschls, vor dem Kriege aller Mystik äußerst abhold war und in ihr überall „katholisierende Tendenzen“ witterte. Der Ausspruch Harnacks: „Ein Mystiker, der nicht katholisch würde, sei ein Dilettant“, ist für die ältere Stellung der protestantischen Theologie in schärfstem Gegensatz zur Gegenwart charakteristisch. Sehr häufig verbindet sich die östlich gefärbte Mystik unserer Tage, die man mit Recht in eine geschichtliche Parallele einerseits mit dem unserem Zeitalter so ähnlichen Hellenismus der Spätantike, andererseits mit den Nachwirkungen des Dreißigjährigen Krieges in Deutschland (Auftreten des Pietismus) gesetzt hat, auch mit einer östlichen Orientierung in der Politik (siehe z. B. die Schriften des Heidelberger Philosophen H. Ehrenberg und die Arbeiten E. Rosenstocks). Es ist noch fraglich, wie weit die Gesamtheit dieser Erscheinungen als bloße Flucht der Seele aus den Wirren der Zeit und wie

weit sie als positive Ausgangspunkte einer neuen lebendigen Religiosität zu werten sind. Bisher hat das Ganze noch einen stark chaotischen Charakter. Innerhalb des katholischen Kulturkreises, in dem gegenwärtig eine große geistige Regsamkeit wahrzunehmen ist, stellen sich die mystischen Tendenzen noch am geformtesten dar und werden außerdem durch eine ihnen in gewissem Sinne entgegengesetzte Bewegung, die von den Benediktinern inaugurierte „liturgische Bewegung", in Schranken gehalten. Hier bemüht man sich vor allem, „wahre und falsche Mystik" zu unterscheiden (siehe besonders die Aufsätze von A. Mager in der „Benediktinischen Monatschrift" und im katholischen Sonderheft der „Tat"; für die liturgische Bewegung siehe vor allem die vom Abt J. Herwegen herausgegebene Schriftenreihe „Ecclesia orans", besonders R. Guardini: „Vom Geist der Liturgie"). Trotz des tiefen inneren Gegensatzes der mystischen, mehr an das Mittelalter und die Gotik anknüpfenden Bewegungen und der liturgischen altkirchlichen Bewegung gewinnen beide Tendenzen eine Art Einigung wieder dadurch, daß manche katholischen Denker auch in der Philosophie und Theologie stärker an die mystischer gefärbte platonisch-augustinische Auffassung anknüpfen, die mit den liturgischen Bestrebungen ja auch den alt- und frühkirchlichen historischen Grundcharakter teilen. In der Philosophie ist auf religionsphilosophischem Boden dieser sich allenthalben wieder stärker regende Augustinismus (freilich stark modifiziert) auch mit der Phänomenologie (die, wie bemerkt, ja selber stark platonisch orientiert ist) in Verbindung getreten durch das Werk des Verfassers „Vom Ewigen im Menschen", Band I, in dem versucht wurde, sowohl der Metaphysik als der Religionsphilosophie (das letztere durch Aufrechterhaltung eines selbständig religiösen und unmittelbaren Faktors in der religiösen Gotteserkenntnis) eine neue Selbständigkeit zu geben („Konformitätssystem von Glauben und Wissen"). Auf ganz anderem philosophischen Boden (mit

Anknüpfung an die modernen Kantschulen) hat J. Hessen den „augustinischen Gottesbeweis" wieder zu Ehren zu bringen versucht, und auch Switalsky hat ihm in seinen Arbeiten wieder ein größeres Recht eingeräumt, als die vorwiegend thomistische Richtung ihm bisher gewährte. Auch diese Tendenz ist wohl verständlich sowohl aus dem allgemeinen Streben wieder stärker an frühkirchliche geistige Erscheinungen anzuknüpfen, als vor allem auch daraus, daß es sich heute nicht darum handeln kann, so wie zu Zeiten des Thomas von Aquin das relative Recht von Natur und Vernunft gegenüber einer stark im Übernatürlichen versunkenen mächtigen und einheitlichen christlich erfüllten Welt sicherzustellen, sondern umgekehrt darum, eine ganz und gar in das Weltliche und Materielle versunkene weltanschaulich tiefpartikularisierte Gesellschaft Gott und die göttlichen Dinge wieder geistig nahezubringen. An Stelle der bloßen „ars demonstrandi", die erfahrungsgemäß nur dort überzeugt, wo traditioneller Glaube den Menschen bereits beherrscht, tritt hier eine „ars investigandi et inveniendi" und gleichzeitig die alte anselmische Lehre, daß das religiöse Bewußtsein und das Haben seines Gegenstandes (Gottesidee) dem philosophisch-wissenschaftlichen Bewußtsein und der ihr entsprechenden Weltgegebenheit gesetzlich (wenn auch geschichtlich mit ganz variablem Inhalt) vorhergeht (im Sinne des anselmischen „Credo, ut intelligam"). Auch mit H. Newman, dessen „Grammatik der Zustimmung" eben von Th. Haecker neu übersetzt wurde, und dessen Schriften gegenwärtig auch in katholischen Bildungskreisen stark gelesen werden, steht diese Bewegung in mannigfacher Verbindung (vgl. auch die Zeitschrift „Brenner", in der sich religiöse Gedanken verschiedener Konfessionen begegnen). Auch die bemerkenswerten Reden des Tübinger Dogmatikers Adam über „Glauben und Wissen", „Religion und Gegenwart" verraten die geschilderten Gedankenmomente. Ihr praktisches Gewicht und ihre soziale Parallele erhält diese neuere katholische Denkrich-

tung durch die sich in den katholischen Bildungskreisen immer stärker durchsetzende Überzeugung, daß die Religion sich in einer Zeit, in der die gewaltigen Stützen der Kirche durch den Staat zusammengebrochen sind, und in der sich der Glaube zu reinigen hat von allen ständischen und klassenmäßigen Amalgamierungen, in die ihn die verflossene Geschichte gebracht hatte, vor allem innere Selbständigkeit und Unabhängigkeit von den Interessenstrukturen der Politik und Wirtschaft gewinnen müsse, um wieder eine praktisch lebendige Kraft auf das Leben zu gewinnen. Aus demselben Grunde sucht man in bezug auf geschichtliche Vorbilder innerhalb des katholischen Kulturkreises an solche Zeiten und Persönlichkeiten anzuknüpfen, in denen die Religion aus ihrer eigenen inneren Kraft heraus (ohne Stütze von irgendeiner anderen Macht) neue soziale Bewegungen eingeleitet oder doch mit ihrem Geiste durchhaucht hat. Das von D. von Hildebrand herausgegebene Buch „Der Geist des heiligen Franziskus" will in diesem Sinne die franziskanische Bewegung nach allen in Betracht kommenden Richtungen charakterisieren.

Innerhalb des protestantischen Kulturkreises deuten mehrere Erscheinungen gleichfalls auf den neuen religiösen Geist der Zeit hin. Der weitgehenden soziologischen Umformung der Behälter und Wirkungsweisen des protestantischen Geistes (die keineswegs, wie man so oft irrig meint, ein Nachlassen auch seiner Kraft und seiner Wirksamkeit zu bedeuten braucht) — man kann sie kurz als Tendenz zu Sekten, Kreis-Ordensbildungen um irgendeine charismatisch erscheinende Persönlichkeit herum charakterisieren — entspricht eine Reihe religionsphilosophischer und theologischer Neuerscheinungen, welche starke Beachtung verdienen. Hier sind vor allem die tiefgreifenden und wirksamen Arbeiten von R. Otto (siehe „Das Heilige", 2. Auflage), ferner von H. Scholz „Religionsphilosophie" (1921), die Arbeiten des Hallenser Dogmatikers Heim, die mannig-

fachen Schriften Fr. Heilers (siehe „Das Gebet" und „Buddhistische Versenkungsstufen", „Das Wesen des Katholizismus"), die mystische Wert- und Religionsphilosophie von H. Schwarz „Das Ungegebene", Tübingen 1921, zu nennen. Auch die Arbeiten von K. Oesterreich über „Religionspsychologie" und die neue große Arbeit über denselben Gegenstand von J. K. Girgensohn, ferner als überkonfessionelle Sammelstelle religionspsychologischer Bestrebungen die „Zeitschrift für Religionspsychologie" mögen hier aufgeführt sein, obzwar diese Erscheinungen weniger religiös als rein wissenschaftlich bedeutsamen Charakter besitzen. Den größten Einfluß von diesen Arbeiten hatten ohne Zweifel die Schriften von Otto und Heiler. Otto betrachtet die Werte des Heiligen und Göttlichen, die er in der ersten Hälfte seines Buches rein phänomenologisch untersucht, auf ihre Wesensbestandteile und scheidet sie in rationale (z. B. Güte, Wissen usw.) und irrationale. Als irrationale Grundwerte, die sich nicht so, wie die Kantschulen meinen, in „allgemeingültige Vernunftwerte" oder deren Steigerung ins „Unendliche" oder „Vollkommene" auflösen lassen, nennt Otto das „Numinose". Er zerlegt das ihm entsprechende Gefühl in das „Kreaturgefühl", in das „mysterium tremendum", das dem Heiligen den Charakter des Schauervollen, Übermächtigen und Energischen verleiht, in das Moment des geheimnisvollen „ganz anderen" und in das Moment des magisch anziehenden „fascinosum". Er verfolgt alle diese dem Göttlichen konstitutiv eigenen „irrationalen" Elemente durch das Alte und Neue Testament und durch Luthers Schriften hindurch und gibt am Schlusse eine Art religiöser Erkenntnistheorie, die an die von Fries modifizierte Kategorienlehre Kants anknüpft. Eine Kritik seiner Aufstellungen habe ich auch in meinem Buche „Vom Ewigen im Menschen" gegeben (siehe auch E. Troeltsch in den „Kantstudien"). Die Bestrebungen nach einer freien religiösen Mystik sind innerhalb des Protestantismus durch dieses Buch

stark gesteigert worden. Heiler gab in seinem Buche über „Das Gebet“ eine überaus großzügige, gelehrte und auch phänomenologisch und psychologisch überaus anregende Studie, die nur den Fehler hat, daß sie mit Hilfe gewisser von der Ritschlschen Theologie entlehnter Kategorien, besonders der Kategorie des „prophetischen“ und „mystischen Gebets“, viele Erscheinungen des religiösen Lebens vergewaltigt. Das beste Buch Heilers ist das Buch über „Buddhistische Versenkungsstufen“, in dem er diese Stufen feinsinnig phänomenologisch erörtert und nur ihre Technik noch zu wenig beschreibt. Sein prinzipienlos und historisch nach rein individuellen und subjektiven Eindrücken geschriebenes Buch über das „Wesen des Katholizismus“, das zugleich eine erstaunliche Verherrlichung der im „Gebet“ gerade als „unevangelisch“ verurteilten katholischen Mystik und gleichzeitig eine herbe Anklage gegen die gegenwärtige Kirche darstellt, sucht nach Harnacks Vorgang das Ganze des Katholizismus als „Synkretismus“ aus fünf Bestandteilen zu erweisen; sie sollen bestehen im Evangelium, dem römischen Reichs- und Rechtsgedanken, dem jüdischen Legalismus und seiner Kasuistik, den paganisch-magischen Faktoren (Messe) und der nach Heiler auf den Orient zurückgehenden hellenischen Philosophie und Mystik. Die Methode der Betrachtung ist hier im wesentlichen diejenige Harnacks. Das religiöse, bei Heiler vorherrschende, aber von seinen Stimmungen stark abhängige „Ideal“ soll gegeben sein in dem, was er in seiner Anlehnung an den schwedischen Bischof Soederbloem die „Evangelische Katholizität“ nennt. — Die „Religionsphilosophie“ von H. Scholz, die besonders in ihren kritischen Partien ausgezeichnet geraten ist, will ähnlich wie R. Otto und in mancher Hinsicht auch ähnlich wie der Verfasser in seinem Werke „Vom Ewigen im Menschen“ die Religion auf eine besondere Form der religiösen Erfahrung gründen, die aber nicht allen Menschen zukommen soll. Auch dieses Werk nimmt seinen Ausgangspunkt vor

allem in dem Wesen der mystischen Gotteserfahrung und sucht von hier aus die Religion mit dem Ganzen des menschlichen Geisteslebens in innere Beziehung zu setzen. Auch K. Oesterreich hat in seiner Schrift „Über die religiöse Erfahrung" dieselbe Methode und denselben Ausgangspunkt wie die genannten phänomenologisch vorgehenden Forscher. Überblickt man diese und andere hier aus Raummangel nicht genannten Erscheinungen der protestantischen Religionsphilosophie und Theologie und vergleicht sie mit den augustinisch gefärbten Arbeiten innerhalb des katholischen Kulturkreises, so eröffnet sich eine Aussicht, die nach meiner Meinung von größter Tragweite ist. Es ist die Aussicht auf eine mählich fortschreitende Einigung der Forscher verschiedener Konfessionen über die Grundfragen wenigstens der natürlichen Theologie und der Religionsphilosophie. Solange auf der einen Seite einseitigster Kantianismus, auf der anderen Seite ein ausschließlicher Thomismus traditionalistisch herrschten, war auch der bloße Versuch einer solchen Einigung völlig ausgeschlossen (siehe dazu auch R. Eucken: „Kant und Thomas, der Kampf zweier Welten"). Den Wert einer solchen Einigung aber wird man nicht gering anschlagen dürfen, denn es würde dadurch der widersinnige Zustand, den ich a. a. O. als einen „Skandal der Philosophie und Theologie zugleich" bezeichnet habe, aufgehoben, daß in der nicht auf positiver Offenbarung und Tradition beruhenden sogenannten „natürlichen Gotteserkenntnis" (die jedem Menschen spontan zugänglich sein soll) gerade am meisten der bloße historische Traditionalismus herrscht, und daß die konfessionell verschiedenartigen religiösen Bildungskreise in der natürlichen Theologie und Religionsbeurteilung eher noch weiter auseinandergehen als in den Fragen der positiven Theologie und der Glaubensbekenntnisse.

Auch innerhalb der theoretischen und praktischen Führerschaft der deutschen Sozialdemokratie sind gegenwärtig

Versuche bemerkenswert, das religiöse Problem einer neuen Durchforschung zu unterziehen, die von der marxistischen überkommenen Lehre, der gemäß die göttlichen Dinge nur ein phantastisches „Aroma“ sein sollen, das als „Begleiterscheinungen“ ökonomischer Herrschaftsverhältnisse aus der „bürgerlichen Gesellschaft“ aufsteigt (Marx), prinzipiell abweichen. Noch sehr fadenscheinig ist die Religion in Paul Göhres „Der unbekannte Gott“ gefaßt, dagegen haben Radbruch, Maurenbrecher, mehrere Freunde der „Sozialistischen Monatshefte“, die theoretischen Vertreter des Bundes sogenannter „religiöser Sozialisten“ Ansichten geäußert, die, wie immer man sie beurteilen mag, eine neue Stellung auch der sozialdemokratischen Arbeiterklasse zu den Problemen der Religion ankündigen. Da nach unserer Meinung jeder religiös nicht an das höchste Gut und Gott glaubende Mensch, und jede Klasse solcher Menschen ein nachweisbares Surrogat des höchsten Gutes in Form eines zu einem „Götzen“ gestempelten endlichen Wertes (heiße er Geld, Nation, Zukunftsstaat oder sonstwie) besitzen, wird der vermutlich bald vollständig einsetzende, schon heute (siehe das neue sozialdemokratische Parteiprogramm) sehr weitgehende Verzicht auf die Verwirklichung der Ideale des Kommunismus und des „Zukunftsstaates“ (an die ein gewaltiges Maß eschatologischer Religiosität gleichsam festgebunden war) einen leeren Raum in der Seele der Arbeiterklasse schaffen, der ihre Disposition für die Aufnahme echt religiöser Güter bedeutend steigern dürfte. In diesem Sinne hat sich auch Otto Baumgarten in seinem Buche „Der Aufbau der Volkskirche“, das die Möglichkeit des Aufbaus einer protestantischen Volkskirche an Stelle einer bloßen „Pastorenkirche“ eingehend und feinsinnig erwägt, ausgesprochen.

Nicht minder tief greifen, wie gesagt, die Wirkungen der Weltereignisse auf die geschichtsphilosophischen und soziologischen Neuorientierungsversuche der Gegenwart ein. Alle größeren geschichtsphilosophischen Versuche der

europäischen Geschichte, die wir kennen, die Versuche Augustins und Johanns von Freising, die Versuche Vicos, Bossuets, Hegels und Comtes haben ihren Ursprung in Zeitaltern, die nach großen, die Verhältnisse tief umformenden Geschichtswendungen, gleichsam eine *Besinnung der Menschheit* über den bisherigen Verlauf ihrer Geschichte anregen. Der Französischen Revolution wohnte in diesem Sinne die mächtigste Anregungskraft für geschichtsphilosophische Besinnung ein, und so ist es kein Wunder, daß gerade gegenwärtig die geschichtsphilosophisch *materiale Betrachtung* der Dinge eine neue Auferstehung gefeiert hat. Zum Teil knüpfen diese Versuche an Gedanken an, die schon vor dem Kriege wieder eine Rolle zu spielen begannen. Kaum ein geschichtsphilosophischer Versuch der Gegenwart zeigt sich z. B. nicht irgendwie durch *Nietzsches* starke Anregungen bedingt. Ferner fühlt man überall die Ideen Burckhardts, wie er sie in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" entwickelt hat, die Auffassungen von Dilthey, Troeltsch, Hegel und Hartmann noch lebendig. Der grundlegende Gesichtspunkt, welcher der gegenwärtigen Geschichtsphilosophie ihr *besonderes* Gepräge verleiht, ist vor allem der Gegensatz zwischen Dekadenz oder Erneuerungsmöglichkeit der europäischen Menschheit und dazu die noch mögliche Aufgabe und Rolle „Europas" im zukünftigen Weltgetriebe. Schon diese Frage führt wie von selbst dazu, die *Enge* und *Bedingtheit* der spezifisch europäischen Maßstäbe und europäischen Denkformen in allen bisherigen Geschichtsauffassungen und -beurteilungen immer tiefer zu erkennen. Diesen Fragen gegenüber sind heute die mehr formalen Probleme der Geschichts*erkenntnis* weitgehend zurückgetreten. *Oswald Spengler* hat dem auf alle Fälle starken Wurfe seines „Untergang des Abendlandes" in seinem Aufsatz über „Pessimismus?" eine sehr eigenartige Interpretation nachfolgen lassen (der zweite Band des „Untergangs" wird demnächst erwartet). Seine *Dekadenzlehre* ist in

seinem „Untergang“ weniger tiefgehend als sensationell vertreten. Die ungeheure Wirkung dieses Buches und der aufregende Neuheitseindruck, mit dem es entgegengenommen wurde, ist psychologisch nur aus der Niederlage Deutschlands im Kriege zu verstehen. Aber außerdem ist er nur begreiflich daraus, daß das große Publikum offenbar keine Ahnung davon hatte, wie sehr diese Dekadenzlehre bereits durch anderweitige Forscher vorbereitet war. Graf Gobineau, J. Burckhardt, Fr. Nietzsche, F. Tönnies, E. Hammacher (siehe sein Buch: „Grundprobleme der modernen Kultur“), M. Scheler (siehe „Ressentiment im Aufbau der Moralen“), W. Sombart — sie alle hatten ja, wenn auch mit weitgehend verschiedener Begründung und Fundierung, im Grunde der These gehuldigt, daß sich das Abendland des 19. Jahrhunderts im Niedergang befinde. Der Kreis Stefan Georges dachte in derselben Richtung. E. von Hartmanns universaler Geschichtspessimismus zielte gleichfalls auf eine geschichtsphilosophische Dekadenzlehre hin. Nur das satte Behagen der deutschen Oberklassen während des Wilhelminischen Zeitalters konnte diese warnenden Stimmen überhören lassen und den Schein erzeugen, daß man über Fortschritt und Aufstieg Europas so einig sei, wie es etwa Hegel und in anderer Form und Art die Positivisten Comte und Spencer gelehrt hatten. Freilich maßten sich alle diese genannten Denker nicht an, astronomisch voraussagen zu können, was in Zukunft sein und geschehen werde, so wie es Spengler auf Grund seiner vermeintlichen vagen Phasen- und Gleichzeitigkeitsgesetze getan hat, nach denen z. B. Buddhismus, Stoizismus und Sozialismus innerhalb der Phasenabfolge der indischen, römischen und modernen Zivilisation „gleichzeitig“ sein sollen. Es genügte ihnen, so wie es allein möglich und sinnvoll ist, von Niedergangstendenzen zu reden, deren Realisierung durch die ursprüngliche Freiheit der menschlichen Persönlichkeit oder doch durch arationale Geschichtsfaktoren auch prinzipiell um-

gebogen werden könne. Eine solche „Freiheit" kennt Spengler nicht, er betrachtet die großen Kulturen, die er an sich mit Recht als eine ursprüngliche Vielheit ansieht (siehe hierzu auch des Verfassers Abschnitt „Die Einheit Europas" in seinem Buche „Genius des Krieges"), wie Pflanzenvegetationen, die aus der „mütterlichen Landschaft" herauswachsen, dann einen Prozeß des Aufblühens, Alterns und Sterbens durchlaufen. Diese biologischen Analogien sind aber auf die Geschichte unanwendbar. Wertvoll dagegen ist der Versuch Spenglers, alle Sphären der geschichtlichen Güterwelt (Wissenschaft, Künste, Staatsformen usw.) auf die Einheit einer „Kulturseele" zurückzubeziehen, und ihre Strukturidentität aufzuweisen. Die Durchführung des Gedankens, den auch Dilthey, Duhem (siehe „Geschichte der physikalischen Theorien"), Scheler und andere längst aufgenommen hatten, ist indes oft überaus spielerisch und willkürlich (vergleiche dazu das Heft des „Logos", in dem sich eine Reihe von Forschern mit Spengler beschäftigen). Zur Kritik Spenglers ist schon eine kleine Literatur erschienen, aus der ich Th. Haerings „Die Struktur der Weltgeschichte" (1921), die Schrift von H. Scholz „Zum Untergang des Abendlandes" (1920) und Götz Briefs „Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus" (1920), Kurt Breysigs „Der Prophet des Untergangs" hervorhebe. Ganz wesenlos, verworren, unbestimmt und überdies aus den mannigfaltigsten verschwiegenen Anregungen zusammengeflossen sind die philosophischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Buches. Sie enthalten einen Relativismus, der sich im tiefsten Gegensatze befindet zu aller ernsthaften gegenwärtigen Philosophie, und sind nur ein letzter Nachklang des romantischen Historismus der Vorkriegszeit und seiner verantwortungslosen, sich in alles und jedes „einfühlenden" schauspielerischen Verwandlungskunst — Haltungen, von der heutigen Jugend mit Recht scharf zurückgewiesen werden. Wenn wir nicht glauben, daß Spenglers Werk

seinen Tageserfolg, stark mitbedingt durch die psychischen Dispositionen eines geschlagenen Volkes, dessen gegenwärtiges Elend und Niedergangsgefühl gleichsam wie von einem gewissen „Troste" vergoldet scheint, wenn sich auch das Ganze des Abendlandes, dessen Teil es ist, in einer absteigenden Richtung befindet (so daß man gewissermaßen sagen kann auch jetzt wieder: „Deutschland in der Welt voran" — wenn auch in absteigender Richtung — überdauern wird, so erhoffen wir um so Wertvolleres von anderen wichtigen Erscheinungen der gegenwärtigen Soziologie und Geschichtsphilosophie.

Das Grundbuch der deutschen Soziologie wird noch auf lange Zeit hinaus Ferdinand Tönnies' „Gemeinschaft und Gesellschaft" bleiben, das erst langsam seine volle Bedeutung auswirkt. Max Weber, dessen Werke jetzt gesammelt erscheinen, hat uns noch kurz vor seinem Tode mit seinen großangelegten religionssoziologischen Untersuchungen über die Religonsformen Chinas, Indiens und der verschiedenen kirchlichen Bildungen des Christentums beschenkt, die sich seiner ungemein wirksamen Untersuchung über die Bedeutung der calvinistischen Religiosität und systematischen Selbstkontrolle für die Ausbildung des „kapitalistischen Geistes" würdig angereiht haben. Die Bedeutung der Weltreligionen für die soziale Struktur der Völker und für ihre Wirtschaftsgesinnung ist in diesen Untersuchungen überaus großartig hervorgetreten. Nimmt man noch hinzu die bekannten „Soziallehren der christlichen Kirchen von E. Troeltsch und die Untersuchungen von P. Honigsheim „Über den Einfluß des Jansenismus auf die französische Sozial- und Wirtschaftsgeschichte", so ist in diesen Arbeiten ein bedeutendes, zusammenhängendes Bild entstanden von der soziologischen Bedeutung der Religion überhaupt (vgl. auch des Verfassers „Abhandlungen und Aufsätze"). In anderer Richtung hat Werner Sombart in seinen Kapitalismusbüchern und seinem „Bourgeois", vor allem aber in der neuen Auflage seiner „Grundlagen des modernen Kapitalismus" nun eine syste-

matische Anordnung aller Kausalfaktoren für die Entstehung der Phasen des modernen Kapitalismus gegeben, die den älteren Einwänden gegen seine Aufstellungen weitgehend standhält. Sein zu erwartendes Buch über die geistesgeschichtlichen Bedingungen des modernen Sozialismus, zu dem er sein bekanntes „Sozialismus und soziale Bewegung" umzuarbeiten im Begriffe ist, wird über die Entstehung besonders der marxistischen Theorien neues Licht verbreiten. Die neuen, in den Schriften der Kantgesellschaften herausgekommenen Untersuchungen von E. Troeltsch über die bisherigen Formen der Soziologie seit Comte und über die dialektische Methode Hegels haben gleichfalls über die Entstehung des Gegensatzes unserer deutschen Geschichtsauffassung von der bei den Westvölkern vorliegenden Auffassung uns wichtige Einsichten erschlossen. Erwägt man dazu, daß die gesamte marxistische Soziologie (siehe dazu die neueren Arbeiten von J. Plenge, Lederer, Cunow, Lensch, Schumpeter, Renner, R. Michels, Max Adler und anderer) sich in der tiefgehendsten Krisis befindet, in der sie sich seit der Auseinandersetzung von Lassalle und Marx befunden hat, so wird man die langsam beginnende geschichtsphilosophische und soziologische Auseinandersetzung der sozialistischen und bürgerlichen Soziologie und Geschichtsauffassungen nicht gering anschlagen dürfen. Was uns gegenwärtig vor allem notwendig ist, das wäre eine neue, auf der Gesamtheit der durch diese Literatur erschlossenen empirischen Einsichten fußende Theorie der historischen Kausalfaktoren, die insbesondere die Ordnung ihrer Wirksamkeit genau bestimmt und feststellt, und die zugleich mit allen bisherigen Einseitigkeiten, vorwiegend spiritueller und naturalistischer Geschichtsauffassungen, endgültig bricht. Der Verfasser ist damit beschäftigt, in einem demnächst erscheinenden Buche über die Gesellschafts- und Geschichtslehre des „Solidarismus" eine solche Theorie zu entwickeln. —

Wenn man die ungemeine, nur noch mit dem Zeitalter Kants und Hegels vergleichbare, geistige Regsamkeit auf dem Boden der Philosophie im gegenwärtigen Deutschland (von der diese Zeilen ein schwaches, durch den Raum engbegrenztes Bild geboten haben) mit dem vergleicht, was gegenwärtig in den Ländern der Sieger auf diesem Boden geschieht, so ist — wie alle, die vom Ausland zu dem Verfasser nach Köln kommen, bezeugen — der Abstand ein ungeheuer großer. Dieser Eindruck ist, wenn man noch hinzunimmt, was trotz des neuen Elends des Bibliothekswesens und der geringen Aufwendungen, die seitens des Staates für die Wissenschaft und ihre Institute heute allein möglich sind, auch auf dem Boden der Naturwissenschaften und der Erfindungen geleistet wird, so stark, daß an ihm allein schon das tiefgesunkene Selbstgefühl und Selbstwertgefühl der Nation sich wieder aufzurichten vermag. Ein Volk, das im größten Elend seiner politischen und ökonomischen Lage zu einer solchen Fülle geistiger Anstrengungen und Leistungen fähig ist, kann nicht zugrunde gehen. Einem in gewissem Sinne tragischen Grundgesetze der deutschen Geschichte gemäß (das man preisen oder beklagen mag) wird auch diesmal die Nation, gerade aus ihren tiefsten Leiden und Nöten heraus, mit neuen und frischen Energien, die ihr aus der dunklen Tiefe ihrer durch kein Geschick zerbrechlichen Seele zufließen, mit neuem Wagemut wieder zu den ewigen Sternen ihrer eigentlichen „Bestimmung" greifen. Der Philosophie kommt dabei die nicht zu unterschätzende Rolle zu, die einseitige Verfachlichung und Spezialisierung, in die das deutsche Volk vor dem Kriege so sehr versunken war, daß ihm die auch zu einer gesunden und einheitlichen Politik und zur Führung des Krieges notwendige spontane Einigungsbereitschaft und Einigungsbefähigung weitgehend gebrach, allmählich aufzulösen und damit beizutragen, eine neue, einheitlichere geistige Bildungsgestalt dem deutschen Menschen aufzuprägen.